عادل حدجامي

# فلسفة جيل دولوز

## عن الوجود والاختلاف





# فلسفة جيل دولوز

## عن الوجود والاختلاف

عادل حدجامي

# فلسفة جيل دولوز

## عن الوجود والاختلاف




دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدر، الدارالبيضاء 20300- المغرب
الهاتف / الفاكس: 522.34.23.23 (212) - 522.40.40.38 (212)
الموقع: www.toubkal.ma - البريد الإلكتروني: contact@toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الفلسفية

الطبعة الأولى 2012


صورة الغلاف عمل الفنان
شاغميو فون يجاند

المعرفة الفلسفية : ردمد 3369 -2028
الإيداع القانوني : 2011 MO 3196
ردمك : 978-9954-511-36-7

# تـمهيد

«لنا الآن أن نلج الأماكن الأبعد، لنا أن نحيا اللحظات الأقصى،
هناك حيث تنتصب الحقائق الأرقى»

F. Nietzsche , **Par-delà le bien et le mal**, fragment 197.

كيف نبدأ بحثا حول دولوز ومن أين؟ كيف نؤسس لمنطلق في فلسفة كل ما فيها هو بينيات وعلاقات وسطية ؟ كيف نبتدئ مع فكر يؤمن بأن أي فلسفة لا تبتدئ فعلا ما لم تقطع مع وهم البداية نفسه، وبأن اللاأساس هو الإمكان الأول لكل تأسيس؟

نعتقد أن ذلك لن يكون إلا من حيث ينبغي، أي من الوسط المحض، من قلب فلسفة دولوز العامة، ثم ننحو بعد ذلك شيئا فشيئا نحو «الأطراف»، قبل أن نلم الكل إلى أبعاضه في الختم. ولتكن البداية استشكالية نحاول فيها توضيح «إشكالية» هذه الفلسفة و دوافعها، تماما كما يلح على ذلك دولوز حين يبين بأن التفكير على الحقيقة ليس سوى فن توسيع وتدبير الأسئلة.

بهذا الاعتبار، سنقول بأن ما يبدو لنا مركزيا في تجربة دولوز الفلسفية، و بالتوافق مع التصور القديم عن ماهية الفلسفة، هو على ثلاثة أضرب، أنطولوجي و أكسيولوجي وابستمولوجي. من الناحية الأنطولوجية، يبدو لنا أن ما حكم عمل الفيلسوف كان هو السؤال التالي : كيف تكون الانطولوجيا ممكنة بعد نيتشه؟ أي كيف تكون الفلسفة كنظام ممكنة في عالم يؤمن باللانظام، و تكون «النظرية الكلية» ممكنة في زمن لا يؤمن بغير الجزئيات؟ ومن هذا السؤال الرئيس تتناسل أسئلة أخرى من مثل : كيف نؤسس لفلسفة في واحدية الوجود لا تفرط في التعددات التي يقال عليها؟ و كيف نصوغ نظرية مادية في العالم والطبيعة نتفادى فيها عيبين : أن نقتصر على الموجود وحده وهو ما سيسقطنا في المادية الفجة، أو أن ننظر إلى الوجود كأصل كلي، وهو ما سيسقطنا في نزعة صوفية مثالية؟ أي كيف نثبت التعدد في الاختلاف بالاختلاف و التعدد نفسيهما دون حاجة إلى مفهوم كلي نؤسس عليه هذا التعدد المتنافر؟ ثم، كيف نتكلم عن العالم الذي هو حي فينا، دون أن نوقفه لنتأمله؟ أي كيف نثبت أن كل

ما يوجد هو على الحقيقة تعدد حركي حي وشديد، دون أن نستند على أي أساس مجرد صوري أوميكانيكا مادية مباشرة ؟ أي كيف نؤسس لوجود العالم نظريا، دون أن نضيع حيويته وماديته، و دون أن نسقط في الفراغ العدمي أو التأمل الثيولوجي؟ بعبارة جامعة، كيف ننشئ أنطولوجيا للسطوح لا تؤمن بالتعالي ولا بالعمق ؟

أما من الناحية القيمية، فيبدو لنا أن السؤال الذي حكم هذه الفلسفة كان هو : كيف نثبت الحياة و نؤسس للفعل الخلّاق دون أن نسقط في مركزية إنسية أو في مذهب لذّي بذيء؟ أي كيف نخلق فكرا يؤمن بالحياة كقوة تعددية اختلافية، وكيف نزكي العالم كقوة خالصة وكإيتيقا مطلقة، دون أن نستند إلى أي مركزية موضوعية أو ذاتية، أي دون أن نحتاج إلى مفهوم جوهري نؤسس عليه، من مثل الإنسان أو العقل أو التاريخ، ودون أن نسقط من ناحية ثانية في قول ما «بموت الإنسان» أو بالعدمية ؟ بصيغة أخرى، كيف نؤكد إيتيقيا الرغبة كمسار حي محايث مستقل لا دافع أصلي يحركه ولا غاية أخيرة يستقصدها، وكيف نكوّن بالتالي نظرية كلية إثباتية ومتماسكة في القيم، دون أن نسقط في التجريد الكانطي أو في المادية الفجة ؟ وكيف نبني لعقل عملي إثباتي، دون التسليم للتوجهات الرخوة كنظريات «الحوار» أو أخلاق «النقاش والتواصل»؟

و من الناحية المعرفية، يبدو أن السؤال الناظم كان هو : كيف نبني تصورا في المعرفة دون أن نستند إلى مفاهيم الماهية والجوهر والحقيقة ومعايير الصورة الوثوقية للفكر وإشراطاتها الأخلاقية ؟ بصيغة أخرى، كيف تكون الفلسفة كمعرفة ممكنة دون التنازل عن شيء لدعاوى نهاية الفلسفة، أو للمنطق التحليلي العلموي، أو لنسبية الهيرمينوطيقا؟ أي كيف تكون الحقيقة ممكنة دون الاستناد إلى الكوجيطو، ودون السقوط في النزعة النسبية، أو المعيارية التجريبية والمنطقية ؟

ليس الجواب على أسئلة كهذه ولا تحقيق مشروع كهذا بأركانه الثلاثة - الانطولوجية والمعرفية و القيمية - كما يظهر، بالأمر الهين، وليس هو كذلك مما يمكن أن نلخصه في أجوبة متسرعة، ولكن من باب التمهيد و التوطئة الأولية، يمكن أن نعرض صيغا أولى مجملة في الجواب، على أن تكون كل الصفحات الآتية من هذا البحث، بسطا و بيانا لهذا الإجمال.

أول أجوبة دولوز- من الناحية الأنطولوجية- هو القول بمفهوم عن الوجود يحمل بنفس المعنى على كل ما يوجد، أي على كل ما يختلف و يتنافر، و يحيا و يموت، وذلك بالاجتهاد لاثبات تصور خالص عن وجود سمته التواطؤ و الاختلاف و التعدد؛ وجود تملؤه التفردات و الأحداث غير الدالة التي تأتي بديلا عن الثنائيات الميتافيزيقية الساكنة. ثاني هذه الأجوبة- من الناحية المعرفية- هو القول بفلسفة «أرضية»، محايثة، «نوولوجية» (الدراسة الفلسفية لمسلمات الفكر و تاريخها)؛ فلسفة تسعى لإثبات الجذامير ضدا على الأشجار، وتعتمد منهاجا لها «التجريبية الفوقية» التي تؤسس لمجال يكون ماديا وغير وضعي في نفس الآن؛ مجال تتحدد فيه المعرفة كحركة و فعل «للافتراضي»، بحيث لا تكون الحقيقة في النهاية إلا جماع الترهنات التي هي نتائج لفعل «الافتراضي»، و لهذا كانت الحقيقة زمانية في جوهرها، أي مسارا يحدث و ليست معطى يتأمل، ف «حقيقة» الحقيقة هي كونها صيرورة «مولّدة

للفوارق الافتراضية» différentiation، وهذه الصيرورة هي ما يصنع ويحل الحقائق التي تترهّن في وعي الأشخاص.

ثالث هذه الأجوبة- من الناحية القيمية- هو القول بالحياة كأصل و غاية، الحياة كقوة إثبات وفعل وشدة تتجاوز الأفراد، وكطاقة خلق تتجاوز الراهن و القائم، وتتطلع لإدراك الحدث الآتي الذي لا نستطيع أن نتحمل وقعه؛ الحياة التي لا تكون فيها الذوات سوى مفعولات للوجود نفسه، ولا يكون فيها الإنسان سوى حركة سطح ينطوي في الخارج، فالخارج عند دولوز هو ما يصنع تفرداتنا ويقدح وعينا، و هذا هو ما كان يعنيه حين قال بأننا لا نفكر ولا نتحقق إلا مرغمين، فلا ذوات و لا موضوعات في فكر دولوز، بل لا ثنائيات أصلا، لأن كل ذات هي تعدد وتركيب عارض يتحقق على السطح، فما الموجودات إلا تنافرات في الخارج تتحقق بالخارج نفسه، وهذا هو ما كان يقصده أيضا بقوله إن كل موجود هو في حقيقته نتيجة علاقة اختلاف.

كيف يربط دولوز بين كل هذه العناصر؟

بـ «حركة الذهاب و الإياب» التي هي سرعة الربط اللامتناهية بين الوجود والموجود، وبين الأنطولوجي و«الأونطي»، أي بحركة الوصل بين الطرفين والتي ليست إلا حدس الوجود نفسه، أي ما يحقق و يلم الاختلاف بين الشدة الخاصة بالموجود الفرد، و«واحدية الوجود» التي هو متحقق بها و فيها.

ماذا تكون دلالة العالم في النهاية بحسب هذا الذي تقدم ؟

تكون هي العود الأبدي لما يختلف، فالعود الأبدي للاختلاف هو الدلالة الكلية غير الدالة للوجود والطبيعة؛ أي هو المعنى، الذي هو في النهاية غير عائد إلى أي معنى أصلي؛ «لا معنى» هو المولّد لكل عنصر معطى. فالوجود هو هذا الذي يقدم المعنى دون أن يكون هو في ذاته حاملا لمعنى كلي، لأنه ليس إلا حركة الاختلاف و التكرار. فما يوجد في النهاية هو فقط تعدد المعنى المحمول على الاختلاف؛ أي هو العالم باعتباره ضربة النرد - بلغة مالارمي- التي تثبت الحظ الخلاق؛ فلا وجود إلا لهذا العالم الواحد الذي تتحقق فيه الموجودات كـ «سيمولاكرات» و اختلافات لا تنفك عن التكوّن والتحلّل بقوة الافتراضي الخلاقة.

من الواضح بذاته أن هذه التحديدات المجردة والأجوبة العامة، لا تدرك قيمتها ولا تتبين دلالتها ما لم نسع إلى تفصيلها جزئيا، أي ما لم نعمل على تبيّن دقائقها وكيفية تحققها عمليا، وهذا أمر يتفق و الطبيعة العامة لفلسفة دولوز، من حيث إن فلسفته هي «نسق جزئي» يتحدث عن عالم تحكمه الحركات الصغرى، عالم هو عينه ذلك الذي تثبته الفيزياء المعاصرة (الفيزياء الذرية، نظرية الحبال)، ففلسفة دولوز هي ميتافيزيقا للخطوط والانثناءات، وعالمه هو عالم القوى والتلاقيات، وهذا ما يجعل من فكره «فيزياء فلسفية»، وما يفسر بالتالي نزوعه الطبيعاني و ولعه بسبينوزا، ونفوره بالمقابل من التجريد. لكن هذه الفيزياء هي فيزياء فوقية، أي فيزياء تنظر في مادة «الحدث»، وليس في مادة الطبيعة، على ألا نفهم الحدث باعتباره ما يقوم ويتحقق في الراهن، بل باعتباره فعلا وقوة افتراضية معلقة دائما في الآتي.

# القسم الأول

# المرجعيات و «صيروراتها»

# مقدمة

من المعروف عند المتمرسين بنصوص دولوز أنه «فيلسوف لتاريخ الفلسفة»، أي أنه صاحب نظرية في كيفية التأريخ للفكر، فضلا عن كونه مؤرخا للفلسفة بالدلالة التقنية للوصف. واجتماع الصفتين وتداخلهما يجعل من قراءته في الحقيقة مسألة عسيرة، لأن خطابه حينها يصير خطابا فوقيا من درجة ثانية، خطابا لا يكتفي بعرض أفكاره هو أوبعرض أفكار السابقين عليه، بل يعمد إلى التأريخ لتصورات فلسفية بتصورات فلسفية؛ أي أنه يعمد لتقديم كيفيات تاريخية في التفلسف، من خلال استشكالها من زاوية فلسفته هو، إذ إن دولوز لا يكتفي بعرض ما يجده في الفلسفات من أفكار، بل يسائل «الاقتصاد السياسي» المحرك لهذه الفلسفات، ويدمجه في «اقتصاده» الخاص، دون أن يعلن في الغالب عما هو من محض فلسفته، وما هو من صلب فلسفة من يؤرخ له، فيأتي تأريخه مواربا متحوّلا «ضد الجميع و من أجل الجميع»؛ «متزامنا» مخاتلا لا يحتكم لثنائية «القبل» و «البعد»؛ جغرافيا تركيبيا «مرتّقا»[1] يتلازم فيه الإبداع بالتأويل وتتفاعل فيه القراءة بالمقروء، ويتداخل الفكر بالفن، ليأتي عمله في النهاية أشبه ما يكون بفن رسم الوجوه عند الانطباعيين[2]؛ رسما واقعيا بمقاييس ذاتية. غير أن هذا التلازم والتداخل والتزامن هو مطلوب عند دولوز، بل وضروري، إذ لمواجهة سديم «الكاووس» ينبغي لكل أفعال الفكر أن «تلتقي» ولكل بسط المقاومة أن تتماس، أكانت هذه الأفعال أحداثا تتحقق بمفاهيم (الفلسفة) «Evénements avec ses concepts» أوآثارا تنشأ بانطباعات (الفن) «Monuments Sensation»، أوأوضاعا تصاغ بنظم (العلم) «Etats de choses fonction»[3].

---

1. G. Deleuze, Philipe Guattari, **Qu'est ce que la philosophie**? idéa, édition Cérès, Tunis, 1993, pp. 95-97.

2. يستعمل دولوز هذا التشبيه غير ما مرة في نصوصه لوصف عمله، أنظر على سبيل المثال :

G. Deleuze, **Différence et répétition**, édition PUF, col Epiméthée, Paris, 1968, p. 4.

أنظر أيضا رسالته إلى ميشيل كيرسول الواردة في كتاب : Michel Cressole, **Deleuze**, édition universitaire, Paris, 1973, pp. 111-112. ، وهذا بالمناسبة اول دراسة أجريت لفكر دولوز. وفي أحد دروسه، نجده يقدم مثالا آخر هو مثال التوقيت في أداء القطع الموسيقية، إذ تظل القطع، من حيث هي عمل مكتوب (partition)، قابلة لما لا يتناهى من التنويعات في الأداء الزمني بحسب تصور العازف لسرعة الحركة و لمواقع التشديدات على الحروف الموسيقية (les accents) ) (أنظر درس فينسين 17/03/1981 ).

3. يخص دولوز هذه العناصر الثلاثة بدراسة طويلة وعميقة في القسم الثاني من كتابه «ما هي الفلسفة؟»، أنظر فصل « المحسوس، الأثر، المفهوم»، خصوصا الصفحات 187 -188، سبق ذكره.

والحقيقة أن هذه الكيفية في الاشتغال والكتابة ليس باعثها نزوة ذاتية، بل هي سعي من دولوز للاتساق مع جوهر فلسفته في المعرفة والقيم، و التي كان يلح دائما على أن غايتها هي التحرر من شروط الصورة الوثوقية للفكر، و بالتالي تجاوز المفهوم الأفلاطوني الهيغلي عن الحقيقة و الأصل، ولهذا فضرب التصور المدرسي عن التأريخ الفلسفي- من حيث هو رغبة في «التطابق الموضوعي مع أصل»- هو سعي لضرب الميتافيزيقا نفسها، من حيث هي تاريخ يتراكم و ينمو نحو نهاية جامعة، كما في التصور الثيولوجي[4]، واجتهاد لضرب وهم الهوية والبداية والأساس التي يستند إليها كل تصور وثوقي. والرغبة في تجاوز حركة النمو والاكتمال الغائيين هذه هي أيضا ليست وليدة نزوة لسبب ثان، وهو أنها تقترح نموذجا منهجيا واضحا يبدو من منظور دولوز هو الأقدر على النهوض بمطلبه، و هو النموذج الذي يمكن أن نسميه ب «التأريخ الجغرافي».

تكمن حقيقة العالم و الزمن في تصور دولوز في كونه جملة مسارات متفردة، أي أحداثا متزامنة و خطوطا منفلتة مفتوحة [5]، و ليس لحظات مترابطة متتالية تنتهي إلى وحدة عامة هي ما يمنح المعنى والقيمة في النهاية، و بالتالي فالتاريخ عنده ليس هو هذه الأطوار العامة التي يتقلب فيها الفكر منذ بدايته، أي ليس سلسلة اللحظات المتتالية التي يفضي بعضها إلى بعض وفقا لمبدأ العلّية، بل هو جماع «لوحات» وصور؛ إنه على الحقيقة تجاور في المكان، و ليس تتاليا في الزمان[6]، أي إنه جغرافيا وليس كرونولوجيا، وهذا ما يفسر امتلاء متن الفيلسوف بمفاهيم من مثل «الأرض» و«الخريطة» و«الجغرافية» و«الترحّل» و«الترسّم»، إذ إن هذه المفاهيم هي الأقدر عنده على توصيف حقيقة الفكر وحركته. فالفكر تفاعل آني ممتدّ، وليس تقدما كرونولوجيا مطردا، والتاريخ توليف خرائطي متزامن، وليس عقلا كليا ينمو، ولهذا كانت البدايات غير موجودة والضرورات غير ملزمة، فما يحصل هو دائما «وسط»، وهذا ما تعجز عن فهمه النزعات التاريخية التي تقتل قوة الحدث حين ترده إلى هويات و مبادئ عامة قبلية؛ كذلك كانت بداية الفلسفة «وسطا»، فليس من الصحيح أن اليونان كانوا لحظة بداية في التاريخ أو نقطة مؤسسة، فما هذه إلا إسقاطاتنا البعدية نحن، بل الأصح أنهم كانوا مجالا للتلاقي، و جغرافية للتواصل[7]، أي كانوا بساط محايثة و صدفة مكان، فالتاريخ ليس هو فاعل ما يحصل، بل هو فقط مجال تحقق الأحداث، وأما ما يفعل ويصنع على الحقيقة فهو صدف اللقاء[8]. التاريخ من منظور دولوز هو إذن «كيان جذموري و ليس شجرة»[9]؛ حدث في الحاضر و المستقبل و ليس ذاكرة، و حتى إن قبلنا أن يكون كذلك، فسيكون ذاكرة معلقة في المستقبل؛ ذاكرة مشرئبة نحو التوليفات و الصيرورات التي لا تنقطع عن المجيء، و لهذا كله فإن الكتابة المدرسية في «تاريخ الفلسفة» لا ينبغي أن تكون «أرشفة» ميتة، بل ينبغي أن تكون

4. F. Zourabichvilli. Deleuze, **une philosophie de l'événement**, édition PUF, Paris, 1996, pp. 18 – 21

5. G. Deleuze, **Spinoza philosophie pratique**, édition PUF, Paris, 1994, pp. 164 – 165

6. G. Deleuze, P. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie**? op. cit., p. 94

7. G. Deleuze, P. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie**, op. cit. pp. 95 – 98

8. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, édition Minuit, collection arguments, Paris, 1968, p. 240

9. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, éd. Champs Flammarion, Paris, 1996, op. cit. pp. 33 – 42

إبداعا مفهوميا شبيها بعمل الرسامين أوبإبداع أدباء الخيال العلمي، أي ينبغي أن تكون بحثا في إشكاليات و شروط التلاقي خارج نظام الماضي والحاضر، و هذا ما سيجعلها قادرة على أن تبدع و تنتج. تاريخنا إذن ينبغي أن يكون تاريخ إشكاليات و ليس تاريخ حقب، بحيث يكّون على كل منا أن يجد توليفه الخاص فيما يكتب، أي أن يحقق حاضره بإبداع ماضيه، فيفكّك ويركّب بالقدر الذي يفعّل قوة وجوده، فما يهم هو الحدث، وما الوجود في مجموعه- وضمنه التاريخ- إلا مفعول لقوة الحدث[10].

ويبدو لنا أن الوعي بهذه المقدمات بالغ الأهمية لكل من يسعى للاقتراب من نصوص دولوز المندرجة في تاريخ الفلسفة، إذ من شأن العجز عن تمثلها أن يتيه بنا عن المطلوب، ويدفعنا للسقوط في خطأ تكرار بعض الانتقادات غير ذات الجدوى، كتلك التي ساقها بعض النقاد[11] والذين حاكموا نصوص الرجل بمعيار «التطابق» مع «الأصل».

تبدو خصائص هذا النوع من التأريخ الجغرافي المضاد للروح الفيلولوجية واضحة في أعمال دولوز حول بروست و كانط، و لكنها تبدو بوضوح أكبر في نصوصه حول برغسون و سبينوزا ونيتشه، ولعل العلة في ذلك تعود إلى طول اشتغاله و تمرسه بنصوص هؤلاء الفلاسفة، ولكون هذه النصوص مثلت مصادر وأصول فلسفته في جملتها، ففلسفة دولوز، في نظرنا، وكما سيتبدى ذلك جليا في كل ما سيأتي، **هي وجود سبينوزا، مفكرا فيه بمنطق برغسون، من أجل قيم نيتشه**، أي أنها توليف فلسفي «جغرافي» بين مرجعيات متباعدة تاريخيا، لأجل تحقيق غايات فلسفية معاصرة، وبذلك فهي تقدم من ذاتها مثالا عمليا حيا على تصور صاحبها لمعنى التاريخ و الفلسفة الذي تقدم، فعند دولوز يعاصر نيتشه برغسون، ويخاطب برغسون نيتشه، ويُحمل هذان معا على سبينوزا، وهذا الحمل والربط والإلحاق تكون نتيجته هي دولوز. وفي هذا المسار التوليفي نحو دولوز، يحتاج كل واحد من الفلاسفة المذكورين لأن يخرج عن ذاته ليقترب و يصير الآخرين، يحتاج كل اسم أن يتبادل قناعه وصورته لكي يتخفى في غيره ويتجسد فيه، فيمنح سبينوزا نيتشه شواربه، ويستعير نيتشه من سبينوزا معطفه، و يبادل هذان برغسون ساعته، ليتحققوا كلهم في نظرة دولوز السائمة؛ فالفلسفة فعل توليف، وهذا التوليف لا يتأتى إلا بالمكر الذي هو سلاح الفيلسوف الأقوى، المكر بالجميع ضد الجميع، ولو أن هذا المكر لا يكون متيسرا دائما، وهو ما ندركه مع نيتشه، إذ ما يلبث دولوز يقر بصعوبة المكر بنيتشه و تقليبه في الوجهة التي نرتضي، فلا مكر مع نيتشه، لأنه هو معلم المكر الأكبر[12].

على أننا قبل أن نستجلي أمر نيتشه وما آل إليه مع دولوز، سنبدأ، و حتى لا نخون درس الفلسفة الجغرافية و نسقط من حيث لا ندري ضحية وهم التراكم الهيغلي؛ بالأحدث تاريخيا، أي ببرغسون.

---

10. لسنا في حاجة للتأكيد على الخلفية النيتشوية لهذا التصور عن التاريخ، فلا قيمة للتاريخ إلا من حيث هو تفعيل للحياة و هذا دليل آخر على أن غاية دولوز كانت دائما هي تحقيق الطموح النيتشوي في فلسفة جديدة للزمن الجديد، أنظر :
.F. Nietzsche, **De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie**, éd. Folio, Paris, 1990

11. أنظر خاتمة هذا القسم

12. Michel Cressole, **Deleuze**, op. cit., pp. 111-112

# الفصل الأول

## دولوزية برغسون، برغسونية دولوز

«دولوز هو قارئ استثنائي لبرغسون، و لذلك فإنني أرى، من وجهة نظري، أن برغسون هو أستاذه الحقيقي، أكثر من سبينوزا، بل ربما أكثر من نيتشه نفسه»

Alain Badiou, **Deleuze, Le clameur de l'Etre**, édition Hachette, série coup-double, Paris, 1998, p. 62.

«أعتقد أنه من غير المجدي لفكر ما أن يعلن عمّا أخذه و ما وجده عند كتاب آخرين، بما أنه لا يجد عند هؤلاء إلا ما وضعه هو نفسه في نصوصهم»

G. Deleuze, Lettre a Eric alliez, Cité in, **Gilles Deleuze, une vie philosophique**, collection «les empêcheurs de penser en rond», Paris, 1998, p. 243.

يعود اهتمام دولوز ببرغسون إلى فترات تكوينه الأولى، فهو إذن اهتمام قديم، وهو قدم يسم العلاقة بين الفيلسوفين بالتباس كبير. أول علاقة لدولوز بنصوص برغسون كان في نهاية الخمسينيات، ففي فترة كانت فيها الساحة الفلسفية الفرنسية منشغلة بالفلسفة الجدلية والظاهرية الواردة حديثا من الجارة ألمانيا، كان دولوز، وضدا على التيار العام، منكبا على قراءة و تأويل برغسون(*). و في الوقت الذي يخال فيه القارئ أن هذه العلاقة جزء من فترة التكوين الأولى، وأنها انقطعت موضوعيا، خصوصا بعد النصوص النظرية الكبرى التي ألّف الرجل في الستينيات و السبعينيات، نجده يعاود الرجوع إليه، وبقوة، في أواخر حياته، وفي كتابيه حول الصورة تحديدا. على أن هذا الالتباس لا يمس فقط تاريخ العلاقة، بل يمسّ طبيعة القراءة أيضا، لأن دولوز لا يتكلم عن برغسون كما نعرفه في صورته الكلاسيكية التي

*. و قد كانت نتيجة هذا الاشتغال نصين هامين :
.La Conception et la différence chez Bergson, Revue «Les études bergsoniennes», éd. PUF, 1956

وقد أعيد نشرها ضمن كتاب :
**L'île déserte**, textes et entretiens 1953-1974, édition préparée par D. Laoujade, édition Minuit, 2003, de la .page 43 à 72

وكتاب: **Le Bergsonisme**, édition PUF, Quadrige, Paris, 1996

إضافة إلى عمل صغير صدر ضمن سلسلة :
Philosophes célèbres ، تحت عنوان Bergson نشر .Lucien Mazence, édition PUF, Paris, 1956

نجدها في كتب تاريخ الفلسفة، بل يتكلم عن برغسون «دولوزي»؛ يتكلم عنه بشكل يبدو معه وكأنه هو ـ برغسون ـ من يتكلم لغة دولوز، عوض أن يكون العكس؛ فبرغسون جيل دولوز هو فيلسوف أنطولوجي؛ فيلسوف بعيد جدا عن الصورة السيكولوجية والوجدانية التي تحصره فيها مدارس تاريخ الفلسفة التقليدية. وهكذا فهو يصير عنده، وبفعل من هذه القراءة الخاصة، المفكر المعاصر الأقدر على تحليل أسئلة الفكر وعلى رفع التحديات التي طرح هيغل على الفلسفة في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات العشرين.

إن ما يؤول إليه برغسون مع دولوز و باعتبار التحويلات التي ذكرنا، هو أنه يصير فيلسوفا حيويا متحررا من الصورة التلقائية و المثالية التي يقدمها عنه خصومه؛ يصير أبعد ما يكون عن النزعة الروحية الصوفية، وأحيانا الدينية، التي تقرأ بها نصوصه مدرسيا، أي يصير فيلسوفا في «الاختلاف و المحايثة» Différence et immanence فيلسوفا يقدم مفاتيح لولوج الوجود في بعده المحايث والتجريبي، بعيدا عن كل نزوع ثيولوجي ديني، وهكذا «فالوثوب الحيوي» L'élan vital، يصير وثوب الآن في الواقع والتجربة؛ و«الحدس» يصير منهجا فلسفيا أصيلا لا علاقة له ب «القذف» أو «النور الصوفي»؛ و«الذاكرة» تصير مفهوما أنطولوجيا وليس سيكولوجيا، أي تصير «المنيموزيا»[1] التي تجسّد الزمن في ذاته من حيث هو شرط الوجود في عمومه؛ الوجود الذي لا يكون وجود الإنسان إلا إمكانا واحدا فيه، وليس أبدا مرجعا أوحد أو أخيرا، كما تزعم السيكولوجيا وعلوم الإنسان. و هذه الطريقة الخاصة في التأريخ لبرغسون و تأويل مفاهيمه، هي ما يبيح لنا أن نقول بأن برغسون الذي نتحدث عنه هنا هو برغسون دولوزي، أي برغسون بمقاييس دولوزية[2].

## الحدس و الوجود

يمكن إيجاز فكر برغسون في مسألة الوجود و علاقته بالوعي، من منظور دولوز، في العبارات التالية : لا وجود لديمومة (Durée) بدون حدس و لا لحدس (Intuition) بدون ديمومة، لكن الحدس أولى، لأنه هو الذي يمكننا من إدراك الديمومة؛ لهذا فهو المنهج الأنسب لفهم الاختلاف.

تكمن أهمية مفهوم الحدس عند دولوز في كونه فكرا بدون وسائط، أي معرفة تصنع حركتها دون توسل بالمقولات أو شرائط القياس، ولهذا فهي ما يمكن من إدراك الوجود في ذاته، و ما يمكن من إدراك الديمومة كما تتجلى في الموجودات. غير أنه لا ينبغي خلط

---

1. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 108- 114

2. أنظر تفصيل هذا المنهج في التأريخ و مسوغاته في مقدمة القسم الأول، أما بخصوص تعامله مع برغسون تحديدا فيمكن العودة إلى نص الرسالة التي نشرت لدولوز في كتاب ميشيل كريسول المذكور آنفا ، و هي الرسالة التي جاء فيها :
«لقد كانت طريقتي دائما (في التحرر من تاريخ الفلسفة) هي أن أفهم تاريخ الفلسفة باعتباره نوعا من المكر بالفلاسفة (...)، كنت أحلم بأن أصل إلى أن أستخرج من كاتب ما أفكارا، تكون أفكاره، أي أن تكون هي ما يقوله فعليا، لكنها في نفس الوقت غريبة عنه، و لقد كانت طريقتي [في ذلك] أن أراوغ و انزلق، (....) و هو ما كان مصدرا لمتعة شخصية كبيرة (...) وكتابي عن برغسون هو كتاب نموذجي في هذه الطريقة»
Michel Cressole, **Deleuze**, op. cit., p. 111.

الحدس، كما يقدمه برغسون «الدولوزي» مع الحدس بالمعنى الديكارتي[3]، فحدّ الحدس في المتن الديكارتي هو كونه إدراكا لفكرة واضحة متميزة بنور عقلاني طبيعي، وهي متميزة بقدر ما هي واضحة.

بحسب هذا التعريف يكون الوضوح والتميّز عند ديكارت، هما شرطا كل فكر، وبالتالي يصير الفكرهو النور الذي يجعل الفكر ممكنا[4] والذي من دونه يمتنع كل تعقّل. والفكر بحسب هذا الأمر يصير هو ما يتحصّل بوضوح وتميز عند ذات «مالكة للوعي»؛ ولا فهم أبعد عن هذا من تصور برغسون الدولوزي للفكر، إذ الأفكار عندهما ما هي إلا «تغيرات مسار» Inflexions في حركة الوجود الواحد، وهي التغيرات التي لا يمكن، بدعوى الوضوح، أن نعزلها عمّا يحتويها و يتضمنها و يجعلها ممكنة، أي الوجود. فالوضوح المزعوم في الفكر عند ديكارت، وبلغة دولوزية صرف، ليس إلا «التماعا»، أي طرف «شدة منفلتة» Intensité fugace يحمل في ذاته التباس المعنى الذي هو نتيجة ضرورية لالتباس «الأصل» العام الذي يصدر عنه، وهو الوجود المتواطئ. ولهذا فهو ما فتئ يكرر بأن «الواضح هو، و بسبب من ذاته ملتبس، و المتميز هو، وبسبب من ذاته، غامض»[5].

يُلحق هذا التأويل تغييرا جذريا بمعنى الحدس و دلالته، لأنه يتحول من التعريف المدرسي المذكور، ليصير الفعل الذي بموجبه ندرك هذا «المتميز الغامض» Distinct obscur و«الواضح المختلط» Clair confus في حركة الوجود الحي؛ فالحدس هو ما يبعث الحياة في الموجودات، ويحوّلها، في إدراكنا، من أشياء معزولة و ميتة تدركها العين، إلى قوى تعكس دفق الوجود وتحقّقات الحدث، ولهذا فالحدس ليس «إشراقة روحية»، بل هو مسار شاق للفكر نحو الوجود؛ ولا «تجزيئا في الفكر، بل تعدد مفتوح؛ ولا حركة «أحادية التوجه» Unilatéral (نور نوجّهه نحو الأشياء)، بل بناء معقدا»[6]. لهذا فلا يكتمل فهمنا لمعنى الحدس، من حيث هو منهج دقيق، إلا إذا فهمنا أنه في الأصل «حركة مزدوجة» Un double mouvement، ولو أنها حركة في مسار واحد؛ حركة في لحظتها الأولى يتنزّل الحدس من الموجود الفرد إلى الوجود، وحينها يكون الموجود حاليا صوريا، أو قل «سيمولاكرا» للواحد؛ وفي لحظتها الثانية يعود الحدس ليصعد من «الواحد» L'un إلى الموجود الفرد. بهذا المعنى تكون حركة الفكر دائما توجها «من أ نحو ب، ثم من ب نحو ألف»[7]، و يكون الحدس هو هذه الحركة التي تتحقق، و«بسرعة لا متناهية» في مسار النزول و الصعود المذكور هذا. الحدس إذن «رتق» ré-enchaînement بين الفكر و الوجود، أي حركة ذهاب و إياب تشدّ الفكر نحو الموجود من جهة، ثم تعود لتشدّ هذا

---

3. للتوسع في مفهوم الحدس كما تقدمه الفلسفة الحديثة، يمكن العودة إلى كتاب «مقال في المنهج»؛ القسم الثاني، أوالفقرة العاشرة من الحاشية الثانية من القضية 40، الكتاب الثاني من «الإيتيقا» لسبينوزا أو يمكن الرجوع إلى معجم أندري لالند، مادة الحدس.

André Lalande, **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, édition PUF, 2éme édition dans .Quadrige, Paris, juin 2006, de la page 537 à la page 542

4. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 275

5. المرجع نفسه : ص 275. (نفصل القول في هذه القضية في القسم الثاني من هذا البحث)

6. A. Badiou, **Deleuze, le clameur de l'être**, op. cit., pp. 55 - 56

7. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 272

الموجود، الذي هو «سيمولاكر الوجود»، إلى الوجود في لحظة ثانية[8]، ولهذا السبب فهو أبعد ما يكون عن لمحة العين الديكارتية.

يبدو من غير الممكن أن نتمثّل بشكل كامل مفهوم دولوز هذا عن الحدس كمنهج دون أن نستحضر التحليل الذي قدمه لمفهومي «الحركة» le mouvement و«الكل» le tout كما يحضران في فكر برغسون، و الحال أن نصوص دولوز التاريخية المباشرة عن برغسون، بما فيه نص «البرغسونية» نفسه، لا تقدّم ما يشفي في هذه المسألة، بل نحن لا نجد ضالتنا من هذا السؤال إلا في نصوص متأخرة من مساره، وتحديدا في مؤلفه عن السينما، الأول عن علاقة الصورة «l'image» -السينمائية نموذجا - بالحركة، و الثاني عن علاقتها بالزمان؛ و هي النصوص التي يعمد فيها دولوز، في بضع صفحات مركزة بديعة، إلى بسط عناصر مفهوم الحركة كما حددها برغسون في كتابيه الشهيرين «المادة و الذاكرة» و «التطور الخلاق»[9].

يميز برغسون، بحسب تأويل دولوز المذكور، بين ثلاثة مستويات من الحركة :

1. حركة الأشياء في ذاتها من حيث هي عناصر متمايزة و مستقلة، 2- حركة الانتقال الأولية Translation التي تغير من وضعية الأشياء؛ 3- حركة الكل أوالديمومة الدائمة الجريان، من حيث هي واقع يدركه العقل، إذ إن «الحركة تعني أمرين و «تتحقق» من وجهين (...)فمن ناحية هي ما يحصل بين الأشياء أوالأجزاء، ومن ناحية أخرى هي ما يعبر عن الديمومة أوالكل»[10].

يمكن أن نلخص جوهر الحركة الأولى بالقول إنها ما «ينقل الموجودات (...) نحو الديمومة المفتوحة»[11]، أو هي، بتعبير تقدم سابقا، ما يملأ فعل النزول في مسار الحدس (من الموجود نحو الموجود). و أما الحركة الثانية فهي ما يتوجه بالمقابل من «الديمومة نحو الأشياء»[12]، و ليست هذه الحركة المزدوجة ـ من الموجودات نحو الديمومة، ثم من الديمومة نحو الأشياء ـ في الحقيقة إلا حركة الحدس نفسه، أي ما يمكن من إدراك تحقق الوجود نفسه والاختلاف نفسه[13] في اللحظتين. والحركة مأخوذة بهذا المعنى هي ما يتكفّل بتقسيم الكل و توزيعه في الأشياء، ثم بتجميع ما تفرق ابتداء في هذا الكل، وما بين الاثنين (الحركتين) يتحول هذا «الكل» *نفسه.

الخلاصة التي يمكن أن نخرج بها هي أن الفكر مع برغسون، عندما يتحرر من منطق المقولات، و يقطع، بالحدس، المسار الذي «يفصل» حالات الأشياء عن الوجود التي هي تعبير عنه، ثم عندما يعود في مساره من الواحد إلى الأشياء؛ فإنه يكون حينها قد «حدس» حركة الوجود في ذاته، بما أن الواحد هو حركته نفسها[14].

8. **Ibid**., pp.270 – 272

9. **Matière et mémoire**, paru en 1896, L'évolution créatrice, paru en 1907

10. G. Deleuze, **Cinéma I**, l'image – mouvement, édition Minuit, 1983, p. 22

11. Ibidem

12. Ibidem

13. Ibidem

*. لا ينبغي هنا أن نفهم الكل (tout) بمعنى المجموع (ensemble)، لأن المجموع هو تركيب ساكن تلتقي أطرافه في زمن مجرد، في حين أن الكل هو تركيب حركي مفتوح على الخارج بين عناصر تلتقي في الديمومة، و لهذا فهو لا ينقسم إلا وتتغير طبيعته كما تقدم .(Ibid., pp. 21-22)

14. Ibid., p. 22.

### الحدس و المعرفة

يحضر الحدس وفق المعنى الذي تقدم، أي من حيث ما هو فاعلية أنطولوجية تتعلق بفعل الوجود نفسه في مواقع متعددة من نصوص دولوز. غير أننا في نص آخر هو نص «البرغسونية» نجده يحضر بكيفية أقل تجريدا، ولو أنها ليست أقل صرامة؛ يحضر باعتباره فاعلية ابستمولوجية.

يمثل الحدس، عند برغسون، من الناحية المعرفية، المنهج الحق، لأنه هو ما يمكن من تجاوز «الإشكالات الزائفة» Faux problèmes، وبالتالي من طرح الإشكالات الحقة، أي من طرح الإشكالات منظورا إليها من زاوية «الديمومة». والأصل الأول لكل الإشكالات الزائفة، في تصور برغسون، هو تناول القضايا في «اقتصاد» الامتداد المكاني الخارجي المتقطع، إذ إن التمايز والتقطع اللذين يطبعان منطق «المكان»Espace ، يلحقان خصائصهما بالقضايا التي نتناول. استنادا على هذا الأمر يميز دولوز، في قراءته للمنهج البرغسوني كما يعرضه في هذا النص، بين ثلاث قواعد أو أنواع من الفعل، أولها إبداع الإشكالات، و ثانيها إدراك الاختلافات الحقيقية، أي الاختلافات التي تخص الطبيعة و ليس الدرجة، و ثالثها إدراك الديمومة في الواقع [15].

أما في الأولى فأهم مسألة ينبهنا إليها برغسون هي أن الصواب و الخطأ صفتان لا تتعلقان بالأجوبة حصرا، بل هما قبل ذلك صفتان تخصان الأسئلة و الإشكالات، إذ بقدر ما أن هناك أجوبة خاطئة، فهناك إشكالات زائفة، ولهذا فإن مهمة الفلسفة الأولى ستكون هي إبداع الأسئلة الصحيحة، فمتى ما طرحنا إشكالا صحيحا، أي متى ما أبدعنا إشكالا حقيقيا[16]؛ جاء الحل مباشرا و تلقائيا[17]، لأن الإشكال القوي السليم يطرح مباشرة إمكانيات في الحل، فالحلول تطرح ذاتها بشكل تلقائي عندما تطرق باب الأسئلة الصحيحة[18]، و من هذا المنظور «فتاريخ البشر، سواء العملي أو النظري، ليس [إلا] تاريخ صناعة الإشكالات»[19].

غير أننا ينبغي، في هذه المسألة بالذات، أن ننتبه إلى أن المقصود بإبداعية السؤال ليس امتداح السؤال في ذاته بشكل دائم و القول، كما جرت العادة مدرسيا، بأن السؤال أهم من الجواب، فالأجوبة تظل دائما حاضرة، غير أن الوصول إليها يستدعي أن تكون «البداية» قوية وسليمة، والبداية هي كيفية طرح الإشكال[20]. ما الذي يقصده برغسون بالإشكالات الزائفة؟

لبيان هذا الأمر يعود دولوز لكتاب «المادة و الذاكرة» الذي يعتبره الكتاب الأهم لفهم مسألة الحدس كمنهج فلسفي.

---

15. G. Deleuze, **Le Bergsonisme**, op. cit., pp. 2 – 3 / Voir aussi, p. 28
16. G. Deleuze, **Le Bergsonisme**, op. cit., p. 21
17. Ibid., pp. 4 – 5
18. Ibid., p. 5
19. Ibid., p. 5
أنظر أيضا تحليل مفهوم Problème عند دولوز ضمن كتاب :
François Zourabichvili, **Le vocabulaire de Gilles Deleuze**, édition Ellipses, Paris, 2003, de la page 66 à la page 70.
20. G. Deleuze, **Le Bergsonisme**, op. cit., p. 6

يقسم برغسون الإشكالات الزائفة إلى ثلاثة أنواع، أولها الإشكالات التي تطرح الثنائيات المتعارضة، أي إشكالات «إما و إما»؛ إما النفي أوالإثبات؛ إما السلب أوالإيجاب[21]؛ وثانيها الإشكالات التي تطرح القضايا من منظور الإضافة و النقص، أي الإشكالات التي تدبر الاختلافات داخل منطق الكم عوض الكيف الذي هو الاختلاف الأهم[22]. وثالثها هو النظر إلى الأشياء في إطار منطق المكان، أي تحويل ما يتحقق في الديمومة، و ما يصرّف ماهيته في الزمان، إلى أشياء تفهم داخل منطق الثبات و الجمود والمكان[23]، أي النظر إلى «الديمومة» durée باعتبارها مادة[24]. ويبدو واضحا أن الحدس، باعتبار التحديد والتعريف الذي قدمناه سابقا، هو المنهج القادر على تجاوز الإشكالات الخاطئة وطرح الإشكالات في إطار الديمومة، و داخل منطق الكيف[25] و الاختلاف.

تفتحنا الخاصية الثانية للحدس على عنصر آخر، هو مفهوم الاختلاف عند برغسون. و إذا ما استحضرنا أهمية مفهوم الاختلاف في فلسفة دولوز، فإن بيان دلالة هذا المفهوم عند برغسون، من خلال علاقته بالحدس، كفيل بأن يوضح مستوى ارتباط الفلسفتين[26].

يتحدد الحدس، من حيث هو منهج مضبوط وصارم، في كونه مسارا استشكاليا من الناحية المعرفية، و لكن أيضا بوصفه مسارا «مولدا للفوارق»[27] من الناحية الأنطولوجية. و نحن نقصد بهذا الوصف أن الحدس هو عمل يجتهد لبيان الاختلافات الحقيقية، أي «الاختلافات في الطبيعة» Différence de nature[28] من حيث هي «اختلافات مع ذاتها» Différence avec soi[29]، أي من حيث هي الوجودُ المفتوح على فعل «الافتراضي» Virtuel.

لتوضيح مقصود برغسون من هذا التحديد، يبدو من الضروري استحضار بعض المفاهيم البرغسونية الأخرى من مثل «التعدد» Multiplicité و«الواقع» Réalité و«الجدّة» Nouveauté و«الراهن» Actuel و الحركة و الديمومة، و كذا استحضار الخطاب الذي يتوجّه إليه برغسون بالنقد، في تصور دولوز، و هو المنطق الجدلي الهيغيلي، و مفهومه عن الاختلاف تحديدا[30].

يتسم العقل الجدلي في صيغته الهيغيلية بخاصيتين اثنتين في تصور دولوز، أولهما التجريد، أي كونه عقلا يذيب الجزئي في الكلي و يحل الواقعي في المجرد؛ و ثانيهما النفي، إذ هو لا يتناول الاختلاف إلا من حيث هو نفي يعمل داخل «هوية» عامة[31]؛ والحال أن ما يسعى برغسون إلى بيانه هو أن الاختلاف، من حيث هو كيف، لا يمكن أن يدرك في حقيقته، من حيث هو اختلاف للأشياء مع ذاتها، أي من حيث هو اختلاف في الطبيعة؛ إلا إذا تحولنا من

---

21. Ibid., p. 7
22. Ibid., pp. 9 -10 - 13
23. Ibid., p. 23 / voir aussi, p. 17
24. Ibid., p. 12
25. G. Deleuze, **Le Bergsonisme**, op. cit., p. 23 / voir aussi p. 76
26. E. Alliez, Sur le bergsonisme de Deleuze, in Gilles Deleuze : une vie philosophique, op. cit., p. 248
27. G. Deleuze, **Le Bergsonisme**, op. cit., p. 28
28. G. Deleuze, **Le Bergsonisme**, op. cit., p. 11
29. E. Alliez, Le bergsonisme de Gilles Deleuze, op. cit., p. 277 / Voir aussi Michael Hard, **Gilles Deleuze**, An apprenticeship in philosophy, Minnesota press, London, pp. 7-14
30. Michel Hard, **Gilles deleuze** … op. cit., pp. 3 – 4
31. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 93 / Voir aussi **le Bergsonisme**, op. cit., p. 42

متابعة حركة المفاهيم (الأطروحة - النقيض - التركيب - التجاوز) إلى متابعة حركة الأشياء[32]، ومتابعة الوثوب الحيوي «Elan vital» كما يفعل في الواقع؛ أي التحول من منطق «الخلود والثبات» إلى منطق «الجدة»[33]، ومن النظر إلى العالم كجواهر أبدية كلية تتأملها ذات عاقلة تسعى لإدراك الحقيقة، إلى نوع من «التجريبية الفوقية» empirisme supérieur [34] أو«المتعالية» transcendantal التي تنظر إلى أشياء العالم باعتبارها تجددات محض[35] وحركات توليد للفوارق إيجابية دائمة، وليست حركة نفي تسعى نحو السكون، إذ العالم هو على الحقيقة دينامية تجديد، والواقع هو التفاعل الحي، أو قل إن العالم ليس أشياءً، بل هو تفاعلات لا تنقطع[36].

المطلوب إذن هو تجاوز المفاهيم و الصعود إلى الوقائع[37]، والحال أن إدراك الوقائع، أي إدراك الاختلافات من حيث هي تعددات، ومن حيث هي قوة مولّدة للفوارقdifférentiation وحركة حياة[38]، لا يمكن أن يتحقق إلا بالحدس[39]، لأن دفق الحياة لا يدرك بالمقولات المنطقية والتأملية، بل يتحقق بالوعي «الحي».

بخصوص التعدد يمكن أن نقول بأن هناك نوعين من التعدد عند برغسون، والأصل في التمييز بينهما هو التمييز المبدئي الشهير عنده بين المكان (الامتداد) والديمومة (الزمان).

أول صيغة للتعدد عند برغسون هو ذلك المسمى بالمكاني، وهو تعدد خارجي متزامن ومتعارض؛ تعدد كمي متقطع وحالي. وثاني صيغة لهذا التعدد هي تلك التي يحضر بحسبها كتعدد في الزمان الخالص، تعدد متداخل؛ متتالي ومنصهر؛ متخالف وكيفي غير قابل للاختزال[40]. و التعددات الصحيحة الحقة من منظور برغسون، هي التعددات الزمانية المتواصلة «Continu» التي لا تنقسم، وهي ما يأخذ عنده تسمية أخرى هي «تعددات الديمومة».

على أن فهم تصور برغسون هذا للتعدد، من حيث هو حركة، وعلاقته بالاختلاف، لا يكتمل إلا بتوضيح «الإطار» الذي تتحقق فيه هذه الحركة، و هو «الزمان»؛ الزمان منظورا إليه باعتباره «ديمومة»، و هو المنظور الذي يدفعنا للحديث عن الخاصية الثالثة للحدس التي تتمثل في كونه «إدراكا لزمن الواقع».

### ا.لحدس و الديمومة

تتسم فلسفة برغسون بكونها فلسفة «حيوية» vitaliste، أو قل بتعبير دولوز، كونها «أنطو- بيولوجيا» onto-biologie، أي فلسفة تسعى إلى البحث في شروط التجربة الحية؛ فلسفة ترد الفكر إلى الحياة و تحررها فيه[41]، و لا ترد الحياة إلى الفكر كما هو ديدن كل ميتافيزيقا تقليدية.

---

32. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 38
33. G. Deleuze, **Cinéma I**, op. cit., pp. 11 – 12
34. G. Deleuze, **L'île déserte**, Textes préparés par David Lapoujade, édition de minuit, p. 45
35. Ibid., p. 41
36. أنظر فصل الحدث، القسم الثالث من البحث.
37. G. Deleuze, **Le Bergsonisme**, op. cit., p. 17
38. M. Hard, **Gilles Deleuze**, op. cit., pp. 14 – 15
39. Ibid., p. 6
40. G. Deleuze, **Le Bergsonisme**, op. cit., pp. 30 – 31
41. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, édition Minuit, Paris, 1990, p. 192

ولا يمكن أن نحقق معرفة بالأشياء من حيث هي «حركة اختلاف»، أي حركة تحول في «الأشياء» ذاتها، إلا إذا تحررنا من التصور المكاني - الخارجي - المقولي للفلسفة[42]، من أجل خلق «انطولوجيا للصيرورة» Ontologie du devenir[43]؛ انطولوجيا تدبر تفاعلات «الأشياء» باعتبارها تحولات، أي باعتبارها حركة تعدد تتحقق في الديمومة [44]. في هذه النقطة بالذات يتوضح، في تصورنا، امتياز دولوز على مؤرخي برغسون الآخرين، أي في التأويل الذي يقدمه كل منهم لمعنى الديمومة، ففي الوقت الذي ينظر فيه باقي الدارسين إلي الديمومة باعتبارها عملا شعوريا، أي باعتبارها فعلا سيكولوجيا[45]، فإن دولوز يقدمها كفعل للوجود، أي كأنطولوجيا[46]، وتدقيقا كانطولوجيا للصيرورة.

تكمن ماهية الديمومة عند دولوز في كونها «تغيرا» Changement، غير أن هذا التغيّر ليس جزئيا مكانيا أو تحولا في الوعي، بل هو تحول أنطولوجي، لأنه تغيّر يلحق ب«الكل» Le tout.

ولأجل توضيح هذه الفكرة، يعيد دولوز تحليل المثال الشهير لبرغسون الذي قدمه في كتابه «التطور الخلاق» حول قطعة السكر التي تذوب في كأس الماء [47].

كانت غاية برغسون حين قدم هذا المثال هي أن يبين بأن الديمومة، من حيث هي حركة وعي، لاتخضع و لا تقبل القياس، فالديمومة في أفق الانتظار النفسي، هي تحوّل ودفق لا يمكن إدراكه بمنطق الثبات والحساب، فمن طبيعة الديمومة كونها حركة «حية»، أي حركة لا تقبل التكميم. غير أن ما قام به دولوز هو أنه حوّل هذه التجربة و الواقع الإدراكيين المتعلقين بالوعي، إلى مثال يوضح معنى التحوّل كما يتحقق في الكل، أي تحول، إن أردنا أن نتوسّل بنفس المثال، في جزئيات السكر و الماء و الكأس مجتمعة[48]. فالحركة، من حيث هي انتقال جزئي يدركه الوعي، هي تحوّل في كلية الموجود، أي في عناصره وعلاقاتها معا[49]، «فعندما يتجاوز أخيليوس (Achille) السلحفاة - كما في المثال اليوناني القديم - فإن ما يتحول هو وضعية الكل (tout)؛ وضع السلحفاة و أخيليوس والمسافة التي تفصل الاثنين»[50]؛ و هذا الأمر يعني عمليا أن الديمومة تتحرر من كونها إحساسا نفسيا إنسانيا، أو كيفية إنسانية في التلقي، لتصير مفتاحا لإدراك الوجود برمته[51]. على أن الوعي نفسه لا يبقى في منأى عن هذا التحول، بما أن الوعي هو في جوهره ليس أكثر من «حركة و صورة»، فكما أن الأشياء صور و مقادير حركة، والعالم جماع هاته الصور و المقادير، فإن «الوعي [هو أيضا] صورة و حركة»[52] بما أن الوعي هو الذي

---

42. G. Deleuze, **Le Bergsonisme**, op. cit., p. 13
43. E. Alliez, **Le Bergsonisme de Gilles Deleuze**, op. cit., p. 251
44. Ibid., p. 251
45. G. Deleuze, **Le Bergsonisme**, op. cit., p. 27
46. G. Deleuze, **Cinéma I**. op. cit., p. 20
47. G. Deleuze, **Cinéma I**. op. cit., p. 19
48. Ibidem
49. Ibid., p.18
50. Ibid., p.19
51. Ibid., pp. 25 – 27
52. G. Deleuze, **Cinéma I**. op. cit., p. 86

يوضح دولوز هذه المسألة بتفصيل أكثر في أحد الدروس التي ألقاها في فينسين بتاريخ 31/01/1981، حول الصورة والحركة عند برغسون، و من بين العبارات التي نجدها في هذا الدرس :

ينتمي إلى العالم، و ليس العالم هو الذي ينتمي إلى الوعي، كما هو مشهورعن برغسون. وإذا كان العالم حركة توليد للفوارق في الطبائع، و كان زمن الوجود ديمومة، وكانت الأشياء تفاعلات حية؛ فوحده الحدس، من حيث هو منهج استشكالي يطرح الإشكالات الصحيحة، ومن حيث هو فعل توليد للفوارق يتناول الأشياء من جهة ما هي اختلافات في ذاتها، و من حيث هو زمني يدرك الأشياء في إطار تصور زمني كيفي؛ وحده قادر على أن يحررنا من عاداتنا المجردة و الساكنة في التفكير، ليلاقينا بديمومات الأشياء التي هي مسارات تعدد، و تفاعلات لا تنفك عن الحياة.

بناء على ما سبق لا يبقى فعل التفكير مع برغسون، كما يقدمه دولوز، سعيا أو بحثا عن الحقيقة، ولا ترسيخا لنتائج قارة، بل يصبح نظرية «كلية» في التحول والحياة، و تتبعا مضنيا لحركة الوجود ذاته، و هو ما ينتهي بنا إلى الإقرار بأن الفلسفة لا تستطيع، -إذا ما سعت لتحقيق طموحها القديم و الدائم في إدراك الوجود- إلا أن تكون في ذاتها «فعلا حيويا»، و ليس تأملا ساكنا، أي أن تصير في المحصّلة «حدسا»، و هذا هو ما همّ دولوز و أثاره في برغسون، و ما برّر شغفه العميق و الدائم به، من أيام شبيبته الأولى، إلى سنوات نضجه الأخيرة.

---

= «La conscience est une image aussi, mon cerveau est une image – mouvement»

أنظر الموقع الخاص بدولوز : www.webdeleuze.com/ دروس فينسين

# الفصل الثاني

## نحو تجريبية جذرية

«ليست التجريبية ردّ فعل ضد المفاهيم، ولا مجرد دعوة إلى التجربة البسيطة المعيشة؛ إنها على العكس من ذلك المذهب الذي استطاع، و بشكل غير مسبوق، أن يقود أقوى محاولة لإبداع المفاهيم».

.G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 3

«لا أستطيع أن أحدد أهمية جان فال بالنسبة لأبناء جيلي (.....) فقد كان الشخص الذي استطاع أن يخلخل أسس الفلسفة الفرنسية (...) وهو من قاد في حينه التيار المضاد لهيجل، و أبان عن أهمية الرابط (ET) »

G. Deleuze, *Lettre à Marrietti*, cité in Philosophies du ET , « **Que se passe-t-il entre Wahl et Deleuze ?**» Giuseppe Bianco, *Journée Jean Wahl, le multiple*, (voir bibliographie).

ذكرنا سابقا بأن عودة دولوز إلى برغسون و إلى فلسفته و مفاهيمه الكبرى، كان بغاية مواجهة خصم عنيد هيمن فكره على المدارس الفكرية الفرنسية في فترة الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، هو المنطق الجدلي الهيغلي، الذي دفعت الماركسية – الفلسفة السائدة حينها- والفلسفات الأخرى الواردة من ألمانيا – الفينومينولوجيا والتأويليات- الفلاسفة الفرنسيين إلى استحضاره و الاشتغال عليه. و قد وصف دولوز نفسه هذه الفترة بكونها فترة هيمنة الهاءات الثلاث (هيغل، هوسرل، هايدغر)[1]، وهي الهاءات التي لم يكن يخفي هو، و منذ البدء، تبرمه و نفوره منها، بسبب مرجعيتها العامة التي تبقى هي المثالية من جهة، و بسبب القناعات و القيم الحزينة التي كانت، في نظره، تحمل في طياتها، من جهة ثانية؛ و لهذا فلم يكن دولوز يتحرج من القول بأنه مارس الفلسفة دائما بالتقابل مع هيغل، و لو أن هذا التقابل لم يكن يعني التموقع «ضد» هيغل[2]، لأن لا مواقع في فكر دولوز، فالفلسفة عنده هي«علم مرح»

1. G. Deleuze, Claire Parnet, **Dialogues**, op. cit., p.18 / Voir aussi «Lettres à Michel CRESSOLE» in Michel .Cressole, Deleuze, op. cit., p. 110

2 . نجد هذا الموقف مشتركا بين كل الفلاسفة الكبار المنتمين لجيل ما بعد سارتر مثل فوكو و دريدا، أنظر
Jérôme Lebre, **Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine**, éd. Ellipses, Paris, 2002, P. 8 Pourparlers, op. cit., p. 14

Gai savoir، أي رافد حي متحول باستمرار لا يعرف جدية في القواعد و لا نقطة وصول أو صدور[3].

و الحقيقة أن هذه العودة إلى برغسون كانت جزءا من طموح عام حكم دولوز من البداية، وتمثل في سعيه لتجديد وبعث تيار فكري كامل هو ذلك الموصوف عنده ب «التعدد» Pluralisme. و التعدد عند دولوز هو اسم آخر للاتجاه «التجريبي»؛ وهو الاتجاه الذي ظل دائما يعتبر نفسه منخرطا فيه ومنتميا إليه، فمن أول نص كتبه : «التجريبية والذاتية»[4]، إلى آخر مقالة حررها أسابيع قبل وفاته[5]، وهو يلح على تجريبيته، بل وعلى تجريبيته الجذرية[6]، و هذا الأمر ليس غريبا من منظورنا، إذا ما استحضرنا بأن الهدف الفلسفي الذي حكم مساره برمته، كان هو محاولة بناء «انطولوجيا للتلاقي والعلاقات»؛ أنطولوجيا لا تؤمن بالجواهر أو المحمولات الأرسطية[7] أو بالمبادئ والمفاهيم الأفلاطونية، بل تعتمد التجريب منهاجا و الحياة غاية و قيمة، وفي هذا السياق ينبغي فهم شغفه وافتتانه بفكر برغسون، وبمفاهيمه الحيوية خصوصا[8].

على أن الرغبة في العودة إلى برغسون و إلى فلسفات الحياة، ضدا على فلسفات الذات والتجريد، تفسّر بعنصر آخر في نظرنا، وهو تأثره خلال هاته الفترة المبكرة من مساره بفيلسوف قلّما استحضرته الدراسات، وهو أستاذه الفرنسي «جان فال»، صاحب كتاب «فلسفات التعدد في انجلترا و أمريكا» (صدر سنة 1920*)؛ و الذي كان يعتبر حينها امتدادا لفكر

---

و بخصوص دولوز انظر:
حيث يقول : «أنا أتفلسف أولا ضد هيغل»

3. G. Deleuze, **Logique du sens**, Les éditions de Minuit (coll. «Critique»), Paris, 1969, p. 74

4. G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op.cit

5. G. Deleuze, «L'immanence : une vie... », Numéro 47 de la revue «Philosophie», éd. Minuit, Paris, septembre 1995, pp. 3-7/ Réédition in **Deux régimes de fous**, Textes et entretiens, 1975-1995, édition minuit, 2003, p. 359.

6. G. Deleuze, **Qu'est ce que la philosophie ?** op. cit., pp. 49- 51

أنظر أيضا مقدمة الطبعة الأمريكية لكتاب «حوارات» مع كلير بارني، و التي جاء في مقدمتها قوله الصريح :

«Je me suis toujours senti empiriste,c'est-à-dire pluraliste», Deux régimes de fous, op. cit., p. 284.

أنظر أيضا ما جاء في حواره مع أرنو فيلاني في نونبر 1981، المنشور في كتاب:

Arnaud Villani, **La Guêpe et l'orchidée**, Essai sur Gilles Deleuze, édition Belin, Paris, 1999, p. 129.

7. G. Deleuze, Claire Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 71

8. G. Deleuze, **L'île déserte et autres textes**, textes et entretiens 1953-1974, édition préparée par David Lapoujade, p. 42.

*. أصدر جان فال Jean Wahl 1888-1974 خلال هاته الفترة كتابين مهمين كان لهما وقعهما في تلك المرحلة، اهتم فيهما بالتعريف و التأريخ للفلسفة التجريبية، و قد أسهم بذلك في تعريف الفلاسفة الفرنسيين، و الشباب منهم خصوصا، على تيار كان مغيبا تماما في الجامعة الفرنسية، و الكتابان هما :

**Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique**, 1920, rééd. Préface de Thibaud Trochu, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005.

**Vers le concret** , Vrin, 1932, rééd avec un avant propos de Mathias Girel, édition Vrin, 2004

وقد نبه دولوز غير ما مرة إلى أهمية هذين الكتابين و أهمية صاحبهما، فنجده مثلا في كتاب «حوارات» يقول : «و باستثناء سارتر
الذي ظل مع ذلك حبيس شراك فعل الوجود *Existence*، فإن الفيلسوف الأكثر الأهمية في هاته الفترة، كان هو جان فال، ليس فقط
لأنه عرفنا بالفكر الإنجليزي و الأمريكي و لكن أيضا لأنه استطاع أن يدفعنا إلى التفكير بالفرنسية في قضايا بالغة الجدة».
Dialogues, op. cit., p. 72.

ومن المعلوم أن فال كان تلميذا لبرغسون وأحد الممثلين الكبار للتيار البرغسوني إضافة إلى بوليتزر و لوفيفر و هو التيار الذي كان يتخذ من مجلة « فلسفة»philosophie ناطقا بمواقفه الفلسفية.

برغسون و للتجريبية الإنجليزية معا، والخصم المزدوج بالتالي للفكر الجدلي الفرنسي، ممثلا في هيبوليت و كوجيف من ناحية، و للإبستيمولوجيا ذات الروح المثالية الديكارتية، ممثلة في برانشفيك و كفاييس و كنغليم*، من ناحية ثانية. غير أنه، و قبل بيان الكيفية التي استحضر بها دولوز فال و أسلافه لمجابهة الجدل والفلسفات المثالية، من اللازم بدءا أن نحدد مقصود دولوز من وصف التجريبية والتعددية.

## التجريبية كمذهب؛ التجريبية كمنهج

كان أول نص كتبه جيل دولوز في مساره كباحث جامعي هو «التجريبية والذاتية» (صدر سنة 1953)، ولم يكن هناك شيء أكثر غرابة في تلك الفترة من الكتابة عن هيوم، ولهذا فقد جاء نصه نشازا تاما قياسا إلى اهتمامات عصره، لإن أهم ما كان يرسّخه الدرس الهيغلي المهيمن حينها- مجسدا في الترجمات و التأويلات التي قدمها الجيل الأول للهيغيلية الفرنسية- هو استحالة المعرفة بالأشياء في ذاتها، و بالتالي استحالة الطموح الوضعي و التجريبي عموما، فالرغبة في «إدراك الأشياء في عينيتها»، هي من المنظور الهيغلي طموح امبريقي ساذج[9]، يؤدي إلى فلسفة لا تنجح إلا في «تهجّي الأشياء»، عوض أن تفهم حركتها و تدرك ماهيتها العميقة، لأن الأشياء في عينيتها لا توجد من منظور هيغل، فوحدها المفاهيم موجودة، من حيث إن المفاهيم هي القادرة على إدراك حقيقة الكينونة وحركة الزمان والتاريخ التي تتعالى على حدود التحقق التجريبي؛ فالموجودات، و كما هو مشهور في المنطق الجدلي، هي تحققات في التاريخ، وليست عناصر متجاورة في المكان[10]، و هذا ما لا يرقى إلى إدراكه الفكر الإمبريقي الذي يتصور أن الأصل الوحيد الممكن للمعرفة هو التجربة، و لهذا فهو فكر، من منظور الهيغليين، يظل كميا و لا يرقى إلى فهم المنطق الكيفي لوجود الأشياء، و العلة في هذه النظرة الكمية و الساذجة هي كون الوضعيين لا يستحضرون عنصر السلب، من حيث إن السلب هو القوة الدافعة والمحركة في العمق للماهيات نحو التحقق عبر اللحظات الثلاث «الأطروحة و النقيض والتركيب». لهذه الاعتبارات يكون الرجوع إلى هيوم، وقبله الرجوع إلى برغسون، في تلك الفترة بالذات، أمرا خارج السياق.

غير أن القارئ لهذا النص الرصين (التجريبية و الذاتية) ما يلبث أن يتبين بأن مقصود دولوز من صفة «التجريبية» مختلف كثيرا عن التصور والتأويل التقليدي الوضعي لها، إذ إن التجريبية في هذا النص تأتي باعتبارها «تجريبية جذرية» أو«تجريبية متعالية»، أو«تجريبية

*. Henri Lefebvre (1901-1991) ; Georges politzer (1903-1942) ; Jean Cavailles (1903-1944) ; Léon Brunschwig (1869- 1944) ; Georges Canguilhem (1904-1995)

أنظر بهذا الخصوص :

Lettre à Marrietti, Giuseppe Bianco, Philosophies du ET , Que se passe-t-il entre Wahl et Deleuze? op. cit

9. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, édition PUF, Quadrige, Paris, 1997, pp. 4-5

10. أنظر بهذا الخصوص الفصل الثاني من نص جان هيبوليت «المنطق و الوجود» Logique et existence الصادر سنة 1953 و المعنون ب : « المعنى و المحسوس» Le sens et le sensible و الذي من بين ما جاء فيه قوله : «إن التعدد الحسي يبدو صادرا عن أصل قبل معرفي أو عن الأشياء في ذاتها، في حين أن الفهم هو الذي يتعالى عن هذا الحسي بمفاهيمه لكي يحدده في كليته، و يجعله قابلا لأن يفكر فيه. و إن هيجل هو الذي يحدد هذا المسار الذي ينقلنا من المعطى الحسي إلى الفهم»

J. Hippolyte, **Logique et existence**, édition PUF, Paris, 1953, p. 27.

مطلقة»*، وهي صفات تجعلها مختلفة كليا عن مجرد التجريبية المدرسية، وذلك لعلّة نعرضها كما يأتي.

ظل دولوز دائما يعتبر أن المنهج الفلسفي الأقدر على النهوض بتحقيق طموحه القيمي والأنطولوجي العام، هو ما يسميه بالتجريبية المتعالية، و هذه التجريبية عنده ليست مجرد الميل الوضعي الفج الذي يدعو إلى الوقوف عند حدود التجارب ووضعها كمبادئ للعقل وكأسس أنطولوجية وإبستمولوجية مطلقة، فتصور كهذا هو، من منظوره، لا يختلف بشيء عن المثالية، لأنه تصور يفترض بداية مطلقة ونتيجة أخيرة، وهو الافتراض الذي يمثل أساس الصورة الوثوقية للفكر كما سنرى؛ بل التجريبية عنده هي التوجه الذي ينظر إلى التجارب من جهة ما هي إمكانات، أي هي التفكير الذي ينكب على الشروط القبلية لكل تجربة دونما استناد على مركزية أو مرجعية. بعبارة أوضح التجريبية المتعالية هي التوجه الذي ينظر في ممكن التجربة «الترنسندنتالي»، وليس في واقعها. ولهذا تسمّت ب «المتعالية»، وتعاليها هذا هو ما يجعلها أكثر واقعية من أي تصور تجريبي مباشر، لأنها بحث عن التجربة في منابعها الأولى، أي في مستواها الحيوي بلغة برغسون.

وإذا أخذنا التجريبية بهذا المعنى، فلن تبقى هي التوجه المضاد للمفاهيم، بل تصير «أقوى محاولة لصناعة المفاهيم»[11]، ما عدا أنها تجتهد لأن لا تجعل المفاهيم أوسع من موضوعاتها، لأن الأهم ليس هو المفاهيم، بل هو الحياة والعالم، والعالم لا يخضع لمنطق البشر، والحياة ليست مرتبة كما يعتقد العقل، فالعالم مجال متعال دون ذات، أي مجال لا يخضع للنظم المعرفية القبلية للبشر[12]، وهذا ما لا تعيه التصورات الوثوقية عن الفكر.

بهذا الاعتبار تكون التجريبية هي الفكر الذي يسلّم مبدئيا بأن الوعي ليس من عندنا، وأن الطبيعة هي «أطراف خارج أطراف» partes extra partes، وأن التجميع والتوحيد والترتيب الذي نضع فيه أشياء العالم هي إسقاطات من عندنا نحن؛ وبالمقابل تكون اللاتجريبية هي كل توجه يعتبر أن العلاقات والترابطات- و بالتالي الوقائع- هي نتائج داخلية للفكر.

والتجريبية إن كانت عند دولوز لا تختزل في مجرد اعتبار المحسوس أصلا للمعرفة كما هو الحال في المذهب[13]، فهذا ليس معناه أنها تنفي قوة الأشياء كواقع، بل تنفي أن تكون الأشياء منطلقات، لأن مفهوم «الشيء الجوهر»، كما تقدم، لا يكون ممكنا إلا في تصور مثالي في العمق، حتى وإن ادعى التجربة. فحقيقة الأشياء في المنظور التجريبي المتعالي هي كونها علاقات[14]، أو لنقل «بينيات» لا ترد إلى أطرافها المكونة، إذ الأشياء لا توجد في الحقيقة، بل وحدها الروابط توجد، أو قل بلغة جان فال وحدها «المعيات» موجودة (et) لا الماهيات[15] (est).

*. ظلت هذه الأوصاف أو ما يقابلها في المعنى مستعملة من طرف دولوز حتى في النصوص المتأخرة، أنظر مثلا :
G. Deleuze, P. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie**? op. cit., pp. 54-83-94

11. G. Deleuze, **Différence et Répétition**, op. cit., p. 3

12. G. Deleuze, P. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., pp .48- 49

13. G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op. cit., pp. 92 - 93/109

14. Ibid., pp. 9-13

15. Le «et» à la place du «est»

خلاصة الأمر هنا أن معنى التجريبية أو التعدد مع دولوز يصبح متجاوزا لحدود وصف التجارب إلى البحث في إمكان تحقق التجارب خارج كل إحالة ذاتية أو نظرية[16]؛ فإدراك حدود التجربة و شروطها لا يمكن أن يتحقق إلا في التجربة نفسها، حين نفهم أن لا إمكان لتقديم قواعد عامة قبلية للإدراك[17]، فالتجريبية عند دولوز هي بحث في شروط إمكان التجربة، وليس وقوفا عندها[18]، ولهذا فهي أسلوب في التفكير، وليست مذهبا، لأن المذهب يدّعي معرفة الأشياء بمقياس نظري قبلي، فيصب الإدراكات في قوالب مجردة فوقية[19]. في حين أن «التجريبية الجذرية» أو «التعددية» تنظر في ممكن التجربة الفرد، ولهذا فهي المنهج القادر على تحقيق طموح الفلسفة القديم و الدائم : ملاقاة الوجود، كما هو، في اختلافه وانفتاحه[20].

وإن كانت التجريبية التقليدية عموما لم ترق للتحرر من التصور الجوهري عن الأشياء والعالم، ومن التطلّع لطرح التجربة في أفقها الجذري، فقد كان هناك استثناء مع ذلك هو الذي جسده الفيلسوف الكبير ديفيد هيوم الذي كان فكره و فلسفته هما مدار البحث الذي افتتح به دولوز مساره كمؤرخ وفيلسوف كما أسلفنا. و الحقيقة أن ما أثار دولوز وهمّه في هيوم كان أمرين اثنين، أولهما نزعته الجذرية المضادة للفلسفات الذاتية والماهوية، إذ لا وجود عند هيوم لماهية ذاتية أو هوية مقفلة، وثانيهما، تصوره العلائقي للعالم، إذ لا أشياء موجودة على الحقيقة عند هيوم، فكل ما يوجد هو الانفتاح اللانهائي وحركة التداخل و التعدد التي لا تنقطع، و هذا ما يجعل الموجود عنده لا يُدرَك عندما نسعى للاتصال به باعتماد المفاهيم و المقولات القبلية[21]، و لهذا فقد كان هيوم، في تصور دولوز، هو المدخل القوي لفلسفة العلاقات، والممهد لمنطق وايتهيد وسيموندون.

### من الماهية إلى العلاقة

يمكن عموما تلخيص فلسفة هيوم في كونها الفلسفة التي تقول بأن «العلاقات لا ترد إلى أطرافها»، و بأن التفاعلات تتجاوز الذوات، إلى حد تصير معه «العلاقة هي الأصل في الذات» و ليس العكس[22]. وما يعنيه هذا الأمر هو أن لا شيء عند هيوم يحصل أويتحقق بذاته، فكل موجود هو صادر عمّا يتجاوزه، فلا شيء يحصل في الداخل، كل شيء في الخارج، بما في ذلك مفهوما الزمان و المكان اللذان هما عنده- وعلى عكس ما تصور كانط - خارجيان دائما[23]. على أن هذه العلاقات التي هي الأصل في كل الذوات والتجارب، ليست محكومة بأي منطق أو مخطط قبلي كما قد يُتصوّر، بل هي محض تفاعل مصادف، لأن لا إمكان لأي تصور كلي تركيبي قبلي للعالم، أي لا إمكان للانطلاق من حقائق أولى، فالأطراف سابقة

16. G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op. cit., p. 92
17. Francois Zourabichvili, **Vocabulaire de Gilles Deleuze**, op. cit., pp. 35-36
18. G. Deleuze, **Différence et Répétition**, op. cit., p. 3
19. G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op. cit., p. 136
20. G.Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 4
21. G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op. cit., p. 93
22. Ibid., pp. 60-61/90
23. G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op. cit., p. 125

دائما على الكل الذي يجمعها، فما يجمع هو مسافات الاختلاف[24] و العلاقات، من حيث هي صدفة واختلاف؛ وما يوحد هو التفاعلات التي لا ترد إلى الأشياء أو محمولاتها[25] و لهذا كانت فلسفة هيوم فلسفة الإمكان ضد الضرورة، والفعل ضد الصفة، والحدث ضد الجوهر والعلاقة ضد الماهية؛ و كان العالم بالنسبة إليه سلسلة تفاعلات لا تنقطع، تفاعلات هي العلة العميقة لكل ما ندرك في الوجود، فلا وجود لمعطى قبلي سابق، إذ العلاقات عنده هي ما يَخلق الأشياء على الحقيقة، وليست هي ما يُخلق بين الأشياء.

ينتج عن هذا التصور الحيوي لماهية العالم، نتيجة أخرى في مجال المعرفة، هي أن التصورات الكلية الثابتة لا تصبح ممكنة، فلا يعود هناك من معنى للفلسفات الجامعة، كل ما يصبح ممكنا حينها هو الفلسفات الإبداعية التي تفتح الحياة و تنفتح عليها، أي الفلسفات التي تتحقق في الوسط و تحرِّر الأطراف من محمولاتها و نسبها، لتوصلها بقوة الحدث. وحتى المنطق الحملي، في ظل هذه الرؤية، لا يصبح ذا معنى كبير، فلا يبقى مثلا من دلالة لـ «مبدأ الثالث المرفوع»، بما أن الوصل و الربط هو الذي يهم؛ الربط بين ما يبدو متناقضا في المنطلق والوصل بين ما يختلف ويتباعد، دون أن يعني ذلك التوحيد أو الجمع النهائيين[26].

**من الأنا إلى العادة**

تكمن أهمية هيوم أيضا عند دولوز، وكما يكرر في مواضع متعددة من نص «التجريبية والذاتية»، في كونه الفيلسوف الذي تجاوز مفهوم الذات الذي صاغه ديكارت، فكما أن لا وجود لموضوع جوهري قبلي عنده، فلا وجود أيضا لذات قبل التجربة، إذ الذات والموضوع هما منتوجان بعديان للتعالق الذي يحصل بينهما، و ليسا معطيين قبليين سابقين على هذا التعالق. حسب هذا التأويل «لا يصبح هناك وجود لصور قبلية، بل فقط علاقات.... بين عناصر غير متحددة قبلا، أي بين تفردات حركية دون ذات جامعة»[27]. والذات نفسها بحسب هذا التصور لا تبقى وحدة أو ماهية جامعة أو تناسقا داخليا كما تتوهم الميتافيزيقا، و لا حتى ترابطا منطقيا ضروريا كما يزعم العقلانيون، بل تصير مسار تكوّن و تحقق دائمين، أي تصير جماع إدراكات متفرقة ومتتالية لا رابط ضروري بينها؛ فالذات هي على الحقيقة تركيب عرضي متباعد، أو قل بلغة نص «الاختلاف والتكرار» إنها جماع تفردات غير ذاتية؛ جماع أفكار و ليس علة وجود الأفكار، فالذات انفعال دائم، و إحساس دائم، و ليست فعلا أو مبدأ للوجود. والذات انفعال لأنها نتيجة للحس و ليست سببا فيه، بما أنها محض «الدفق الحسي وجماع الانطباعات والصور[...]؛ ومحض الحركة و التحول الذي لا هوية [تجمعه] و لا قانون [يحكمه]»[28]؛ ولهذا فهي فقط الانطباعات النفسية وقد اجتمعت[29]، فكل ما يوجد فيها ينطلق من «الانطباعات» التي تتحقق في النفس بصدفة التلاقي و ضرورة الأثر والعنف الذي

24. G. Deleuze, **Différence et Répétition**, op. cit., p. 24
25. G. Deleuze, **Cinéma I - L'image mouvement**, op. cit., p. 20
26. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 203
27. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 112
28. G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op. cit., pp. 92- 93
29. Ibid., pp. 15-136

تنتجه «العلامات» signes التي نلاقيها دون أن نختار ملاقاتها[30]، و لهذا أيضا فهي ليست معطى أوليا ثابتا، بل نتيجة[31]، من حيث إن كل تركيب فاعل (الذاكرة والفهم) هو نتيجة لتركيب ساكن (التكرار) محكوم و مشدود إلى بعضه بقوانين الخيال.

كل تعقّل أصله التخيّل إذن، و كل وعي أصله الحس، و كل فهم أصله الإدراك، وهذا ما يفسّر كون الضرورة عند هيوم مجرد وهم في النفس، فلا وجود لترابط ضروري بين الأشياء، لأن العلاقات أصلها ترابط الأفكار و مفعول قوانين الخيال (السببية والتشابه والتجاور)، و لهذا أيضا كانت الذات لا تفسِّر بل تفسَّر، وكانت معلولا و ليست علة، وكانت مفعولا للخيال و الزمان (تركيب الحاضر و الماضي الذاكرة) وليست فاعلا لهما، وهذا هو السبب في قول دولوز إن الأنا عند هيوم مجرد عادة؛ عادة تركيبنا للعادات، أو عادة قول «أنا» التي توهمنا، بفعل التكرار، بوجود شيء اسمه الأنا[32].

على أن هيوم، و رغم هذه الانفتاحات القوية، لا يدفع الأمور إلى أقصاها، بل يظل محتاجا إلى تكملة، لأنه يترك كل شيء منفصلا و متفرقا في الخارج، فهو يقرر الطبيعة كأطراف خارج أطراف، و لكنه لا يلمها ليحقق و يخلق المعنى، وهذا الجمع الفريد لا يتحقق في الواقع إلا باستحضار مفهوم بعيد عن هيوم هو «الشدة» intensité[33]، الشدة بدلالتها عند «دان سكوت»، مطعمة بمنطق الحدث كما صاغه وايتهيد. على ألاّ نفهم هذا اللمّ والربط الذي نحتاجه بمعنى التوحيد و الترتيب و الاختزال إلى العلاقات الداخلية، لأننا لن نفعل حينها إلاّ أن نسقط من جديد في وهم التصورات الميتافيزيقية.

والحقيقة أن إنعام النظر في درس هيوم و فلسفته، باعتماد هذا التأويل الجذري والمتعالي، يبين أن قيمتهما لا تقف عند هذا الحد، أي حد تعرية وهم الذات والجوهر، بل ترتفع لتجعل من منهج هيوم المنهج الوحيد القادرعلى تعرية عيوب الجدل الهيغلي وتصوراته المجردة، و هو العيب الذي كانت الرغبة في الكشف عنه، كما قلنا سابقا، هي المحرك والمحفّز لاهتمام دولوز أصلا بهذا الموضوع.

### من التجريد إلى الوعي المتعدد

يكمن عيب المنطق الجدلي أساسا فيما يعتبره هو ميزة له، أي في تجريديته؛ فالجدل في عملية تحويله للعلاقات بين الأشياء إلى مفاهيم و هويات، يعدم وجود هذه العلاقات[34]، ويضيّع حيويتها في إطار تقسيمات عامة و كلية، وفي مفاهيم قبلية و مجردة؛ مفاهيم هي نفسها تضيع أهم ما في المفهوم، و هو كونه قوة فكر وحياة، و ليس صورة نظرية مجردة، فالمفاهيم، وعلى عكس ما يفهم الجدل منها، هي على الحقيقة دائما جزئية ومتحولة في

30. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., p. 177

31. G. Deleuze, **Différence et Répétition**, op. cit., pp. 120 - 121

32. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie ?** op. cit., p. 118. / G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op. cit., pp. 14-101

سنعود لتفصيل القول في مفهوم الذات عند دولوز و أصولها الهيومية في فصل التفرد في القسم الثالث من هذا البحث.

33. G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op. cit., pp. 137-138

34. G. Deleuze, **Le Bergsonisme**, op. cit., p. 7

التجربة[35]» فمفهوم الطائر مثلا، ليس كامنا في جنسه أو نوعه و لكن في تكوين الطائر عينه و في صورته، أي في ألوانه و أصواته»[36]. و لأن مفاهيم الجدل عامة و شكلية، فإن منطقه تكراري تحصيلي لا يدرك من العالم إلا ما يفترض وجوده فيه قبلا[37]، فالمنطق الهيجلي هو الساذج و الخارجي في الحقيقة و ليس المنهج التجريبي، لأن الجدل، باعتماده مفهوم السلب، يقلب منطق تحقق الأشياء و يدركها مشوهة، وهذا ما يظهر في تصوره عن الاختلاف الذي يدّعي أنه أتى ليبيّنه وينتصر له، فما «السلب [الجدلي] سوى صورة الاختلاف مقلوبة....، فما يكون إثباتا من فوق للاختلاف، يصبح من الأدنى سلبا لما يتخالف»[38]، ولهذا فالجدل يخون الاختلاف على الحقيقة ولا يثبته، لأنه يعتبره مجرد لحظة عابرة في سبيل إثبات هوية مطلقة وصورية، فطموحه للانسجام الداخلي يجعله يضحي بالاختلافات و التعددات، و بذلك يكون مساره مضادا تماما لمسار «التجريبية المتعالية» التي هي عمل دائما ضد التناسق والتوحيد، من أجل التعدد و توليد الفوارق[39]؛ عمل يطرح التعدد ضد الوحدة «Le multiple contre l'unitaire»، و العيني ضد الذهني Le concret contre l'intellectuel والعلاقات ضد إثبات الماهيات «Le relationnel contre l'identification». الجدل من هذا المنظور يصير خيانة تامة لكل مشروع الفلسفة، لأنه فكر ذاتي في العمق، فكر يؤمن بوجود مرجعية مدركة هي الأنا[40]، و الحال أن الأنا كما أسلفنا، هو عند دولوز مجرد عادة في التفكير[41]، إذ لا وجود لمعاني عامة مطلقة، فما يوجد هو محض التعددات الذاتية، وإن كان هناك من معنى فهو «دائما معنى مزدوج»[42] فلا وجود لحدث و لا لكلمة و لا لفكرة لا يكون معناها متعددا[43]، وأهمية التجريبية والفلسفات التي تستلهمها، مثل فلسفة فال و برغسون، تتمثل في هذا الأمر تحديدا، أي في كونها أولا ترفض اختزال الموجود في مفهوم الذات المجرد، و تؤمن بأن العالم «حركة لا هوية تحكمها ولا قانون»[44] يربطها، و أن الرابط الوحيد الذي يمكن أن يشدّ الموجودات إلى بعضها هو التعالق ب «الإضافة» و ليس بالاندماج في أجناس عامة؛ ثم في كونها (الفلسفات التجريبية) ثانيا تخرج من «اقتصاد» الحقيقة والاستدلال و التعميم، إلى «اقتصاد» الحياة والحركة[45]، و هذه سمة يحملها دولوز على أغلب الفلاسفة الإنجليز الذين هم عنده وحدهم «يعرفون

---

.35 G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie**? op. cit., p. 11

. 36 G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p. 24

أنظر تفصيل هذه القضية في فصل «المفهوم و البساط».

.37 G. Deleuze, **Le Bergsonisme**, op. cit., p. 38

.38 G. Deleuze, **Différence et Répétition**, op. cit., p. 303

.39 G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op. cit., pp. 118-136

.40 G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit p . 50

.41 G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op. cit., pp.14-101

أنظر أيضا :

**Qu'est ce que la philosophie**? op. cit., p. 118

. 42 G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 46

. 43 G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 5

. 44 G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op. cit., p. 93

. 45 G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 70

. 46 G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie ?** op. cit., p. 118

كيف يتحركون على بساط المحايثة[46]، لأنهم لا يغترّون بالإقامة في المجردات و القوالب، بل يستفرغون الجهد في التوجه نحو الملموس في وحشيته و تمنّعه[47]، ولذلك كان فكرهم ترحاليا لا يعرف الاستقرار، على عكس الفكر الفرنسي أو الألماني الصوري بطبعه، ففي الوقت الذي ينشغل فيه الفلاسفة «الفرنسيون بالبناء والألمان بالتأسيس، يكتفي الإنجليز بالإقامة، ويكفيهم من أجل ذلك أن ينصبوا خيمة»[48]، و لهذا كان الفلاسفة الألمان والفرنسيون «موظفين» وأساتذة للفلسفة في دولة الحق، وكان الفلاسفة الإنجليز مجرد عابري سبيل ومقيمين عارضين، يحيون بحسب ما تتيحه التوافقات الآنية والظرفية[49].

إن ميزة الفلسفة التجريبية، من منظور دولوز، هي في كونها استطاعت، في اجتهادها لبناء انطولوجيا توليفية «تركيبية» Totalité لا تعدم الهويات الجزئية - في مقابل انطولوجيا «المطلق» L'absolu المثالية التي تذيب الجزئي في الكلي - وفي سعيها لضمان تلاقي الفكر مع الحياة في تناقضاتها - عوض العمل على ضمان عدم التناقض المنطقي، كما هو الحال عند أرسطو و هيجل - استطاعت هذه التجربة من الناحية المعرفية «أن تخلق أجمل إبداع فلسفي و مفهومي يمكن تصوره»[50]، و استطاعت، من الناحية القيمية، أن تفتح الفكر على أقصى ممكنات الحياة، أي أن تفتحه على الحركة والاختلاف و التعدد، وبذلك فقد كانت الفلسفة الحية بحق، وكان الفلاسفة التجريبيون هم المؤسسين في العمق للنزعة الحيوية في الفكر، وهي النزعة التي ستتحول عند نيتشه إلى قيمة عامة للفكر و الحياة، قيمة تناهض كل ما يمنع الفلسفة عن قوتها الخلاقة وتشرئب بها «نحو ممكناتها في المستقبل».[51]

---

47. Ibidem
48. Ibidem
49. Ibid., p. 119
50. G. Deleuze, **Différence et Répétition**, op. cit., p. 3
51. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 3

# الفصل الثالث

## الرَّغبَةُ و موانِعُها

«إني لا أطيق كلمة «اللذة»، لماذا؟ لأنه بالنسبة لي الرغبة ليست أبدا نقصا، و لا معطى طبيعيا، إنها توليف لعناصر متنافرة تعمل [مجتمعة]؛ إنها مسار»
G. Deleuze, **Deux régimes de fous**, op. cit., p 119.

«التحليل النفسي لم يعد فقط علما تطبيقيا، بل صار فرضيا استنباطيا»
.G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 105

غلب على الدارسين النظر إلى دولوز باعتباره «فيلسوف الرغبة»، وإلى فلسفته باعتبارها مناهضة للقمع بمختلف تجلياته السياسية و الأخلاقية، والمدافعون عن هذا التصور يجدون سندهم – لتأكيد ما يذهبون إليه– في كتابات الرجل النقدية التي اشتهرت إبّان السبعينيات حول التحليل النفسي، وفي أعماله حول الفصام، وفي اهتمامه بالفلسفات النقدية، ودعمه الشخصي لأحداث ماي 68 الفرنسية، واحتفائه بما سمّي بـ «الفكر الترحالي» la pensée nomade كنموذج في القيم والحياة. ونحن نجد هذا التأويل لفكر الرجل واضحا خصوصا في القراءات الأنجلوساكسونية التي تعدّه أحد أركان ما ينعتونه بفكر «ما بعد الحداثة»، أو ما يصطلح عليه عند بعضهم بـ «النظرية الفرنسية» French théorie.

والحقيقة أن هذه الرؤية إذا كانت مقبولة مبدئيا، فإنها تبقى مجردة وعامة، ولهذا فنحن نرى من اللازم أن نوضح جملة من العناصر التي من شأن عدم الوعي بها أن يجعلنا نخطئ الطريق نحو تصور الفيلسوف لماهية الرغبة، ومكانتها في نظامه الفلسفي العام. أول هذه العناصر هو أن انتصار دولوز للرغبة، و اشتغاله عليها، لا يجعل منه فيلسوفا للتلقائية والاحتفالية – وهو الخطأ الشائع– إذ الرغبة هي عنده ثورة، و لهذا فهي لا يمكن أن تكون تلقائية[1]. وثاني هذه العناصر أنه لا ينبغي أن نفهم الرغبة باعتبارها طلبا للذّة، وهو ما من شأنه أن يردّ نظريته إلى

---

.1 G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 116

مجرد نزوع «مُتعيٍّ» hédonisme استلذاذي، بل العكس تماما، فاللذة عند دولوز هي خصم للرغبة، لأن اللذة ما هي إلا اسم آخر للموت على ما سنرى[2]؛ و هذا الأمر- تعارض الرغبة و اللذة في تصوره - هو أحد القضايا الأساسية التي تباعد بين فكره و فكر قرينه فوكو.

لا يستقيم، في نظرنا، أن نختزل الفكر القيمي لدولوز في مجرد نزعة «متعية» إذن، كما لا يستقيم أن نلخّصه في كونه مجرد رد فعل فلسفي على تصورات التحليل النفسي، على الرغم من رسوخ هذا الفهم عند الناس بسبب من الأثر الذي تركه نص «أوديب المضاد» في بداية السبعينيات، والصدى القوي الذي خلفه عند المحللين والفلاسفة في ذلك الحين وبعده، فنقد التحليل النفسي، في تصورنا الخاص، لم يكن إلا مرحلة أولى لأجل بناء نظرية عامة في الرغبة والقيم، يتداخل فيها السياسي بالمعرفي بالاجتماعي، وهو ما نهض ببيانه الجزء الثاني من الكتاب المسمى «ألف بساط»، فكثيرا ما يغفل الناس أن نص «أوديب المضاد» ليس إلا جزءا من متن أكبر هو «الرأسمالية والفصام»؛ متن كانت الغاية من وضعه هي تتبع مسارات السلطة و القيم، و آليات عملها و تحققها في التاريخ منذ القرون الوسطى إلى زمن العالم المعاصر[3]. بهذا الاعتبار فإن نص «أوديب المضاد» هو في نظرنا أشبه ما يكون بتمهيد نقدي أو «سجالي» لأجل بسط القول بعد ذلك فيما هو أهم، أي لبسط تصور دولوز وغاتاري الأصيل عن السلطة و الرغبة و السياسة والحرية و المعرفة، في تداخلاتها و تحولاتها مفهوما وتاريخا. ووفق هذه الصورة يمكن الجزم بأن القيمة الفلسفية لهذا الجزء هي أهم بكثير من سابقه[4]، بل إنه يشكل، عند بعض الدارسين، أهم مؤلف فلسفي في النصف الثاني من القرن العشرين[5].

على أن هناك عنصرا آخر ساهم في هذه النظرة الاختزالية لتصور دولوز عن الرغبة، و حصرها في نقد التحليل النفسي و الاحتجاج السياسي، و هو اشتغال دولوز وتأسيسه لما أسماه بـ «التحليل الفصامي» Schizo-analyse، وطرحه له كبديل عن التحليل النفسي، فقد عرض لبعض القراء و النقاد أن دعوة الرجل لهذا الضرب من التحليل، و امتداحه لصيروراته التي تستعصي وتخترق التقسيمات التحليلية، هو انتصار لـ «لفصام» كمرض Schizophrénie، وامتداح للجنون و الفوضى ضد العقل والأخلاق، والحال أن مقصود الرجل ليس ذلك إطلاقا[6]، لأن الفصام لا يعني به دولوز المرض، بل يعني به «السيرورة» processus، أي حركة الرغبة وانفتاحها اللذين يتجاوزان كل اختزال نظري قبلي؛ أي الرغبة من حيث هي «خط الانفلات» المفتوح Ligne de fuite الذي لا يمكن أن نختزله في «شخصنة» سيكولوجية، كما يفعل التحليل النفسي أو السلوكي، بل كل ما يمكننا فعله، هو تتبع حركته المفتوحة على العالم، في تحولاتها ومخاتلتها و تمنّعها، ولهذا كانت مهمة : «التحليل الفصامي،

---

2. Ibid., p. 120 / Voir aussi Cours de Deleuze du 27-05-80

3. G. Deleuze, F. Guattari, **L'Anti-Œdipe**, op. cit

أنظر خصوصا الفصل الثالث : «sauvages, barbares, civilisés».

4. François Dosse, **Gilles Deleuze et Félix Guattari, biographie croisée**, édition la découverte, Paris, 2007, p. 299.

5. Toni Negri, in Spinoza la révolution trahie, document sonore, France culture 23 avril 2002

6. G. Deleuze, F. Guattari, **L'Anti - Oedipe**, op. cit., pp. 161 – 162 / **Mille plateaux**, op. cit., pp. 249 – 251. Dialogues, op. cit., pp. 151 – 152.

هي تحديد الخطوط التي يرسمها فرد ما»[7] في مسار حياته مجتمعة.

يبدو واضحا إذن، و بناء على ما تقدم، أن نظرية الرغبة عند دولوز لا يمكن تبيّن أفقها وفهم جوهرها، ما لم نربطها بالنظام الفلسفي العام الذي سعى دولوز لبنائه، وجودا ومعرفة و قيما، فالرغبة حركة، أي صيرورة إثبات مطلقة لا تتغيّا إلا ذاتها؛ صيرورة لا يمكن أن تفهم إلا في إطار فلسفة عامة تطمح إلى القطع مع الهويات الميتافيزيقية «الشجرية» والتصورات التراتبية الأخلاقية، التي تزعم الانطلاق من البداهات الثابتة لتحصّل «الحقائق» المطلقة. لهذه الاعتبارات كلها لا تكون الرغبة الدولوزية، من منظورنا، ممكنة كواقع و كتصور، إلا في وجود محايث، و في عالم حيوي إثباتي تحكمه القوى المريدة[8]، أي أنها، وهذا ما سنجتهد للاستدلال عليه، لا تكون ممكنة خارج وجود سبينوزا و قيم نيتشه[9].

**في «ماهية» الرغبة**

يعود اشتغال دولوز على مفهوم الرغبة إلى فترة سابقة على السبعينيات، إذ نجد هذا المفهوم حاضرا عنده في ثاني نص نشره وهو المسمى ب «الغرائز و المؤسسات»[10] ونجده كذلك حاضرا في عمله حول مازوش الصادر سنة 67* والذي قدم فيه تصورا خاصا عن «المازوخية»masochisme ، قاطعا بذلك الصلة بعلم النفس والذي لم يكن يرى في المازوخية سوى سادية مضادة، و هو تمييز لم يكن من الممكن إغفال أهميته حتى عند التحليليين[11]. الاهتمام بالرغبة كموضوع سابق على «أوديب المضاد» إذن، إذ هو كان دائما حاضرا عند دولوز و منذ الكتابات الأولى، و العلة البعيدة في ذلك، من منظورنا، هي أن هذا المفهوم هو أحد الأسس التي يقوم عليها التيار العام الذي متح منه دولوز عناصر فلسفته، و هو ذلك الذي أسميناه بالتيار الحيوي، سواء في صيغه القديمة (الرواقية و الأبيقورية) أو الحديثة (السبينوزية و النيتشوية).

وإذا ما تحولنا للنظر في جوهر المفهوم فسنقول بأن الرغبة، بصيغة مجملة، هي عند دولوز «حركة» أوفعل، هذه هي الصفة التي نجده يلح عليها في كل مرة، سواء في كتاباتة الأولى أوفي «الرأسمالية والفصام». و لأن الرغبة حركة فهي لا ترد إلى «نقص» أو حاجة manque، ولا تهدف إلى «غاية » fin، ولا تنصب على موضوع ولا تتعلق بفرد، أي لا تختص بذات منطقية أو سيكولوجية؛ ولا تقبل تأويلا أو تنظيما أوتنظيرا من الخارج. لهذا الاعتبار كانت كل القراءات التحليلية و الماركسية و الأخلاقية قراءات اختزالية تخطئ إدراك حقيقتها المتمثلة في كونها مسارا، و ليست ميلا نفسيا قابلا للتحديد أو الضبط.

ويقدم التحليل النفسي، باتجاهاته المختلفة ومدارسه المتعددة - باستثناء كارل كوستاف

7. G . Deleuze, **L'Anti-Oedipe**, op. cit., pp. 379- 383 / Voir aussi Cours de Deleuze du 27-05-80

8. Cours de Deleuze du 27-05-80

9. من هذا القسم. ـ أنظر الفصل الرابع و الخامس

10. G. Deleuze, **Instincts et institutions**, Textes et documents philosophiques, Dirigé par G. Ganguilhem, édition Hachette, Paris, 1955

*. G. Deleuze, Présentation de Sacher-Masoch : le froid et le cruel, éd. Minuit, Paris, 1967

11. Arnaud Villani, **La Guêpe et l'Orchidée**, op. cit., p. 57

يونغ إلى حد معين- النموذج الأوضح لهذا الفهم الخاطئ لماهية الرغبة. وعناصر هذا الفهم الخاطئ، في تصور دولوز، متنوعة تمس المنهج مثلما تمس المفاهيم والغايات. غير أننا يمكن أن نلخصها نحن عموما في خمسة أساسية، أولها خطأ في فهم معنى الرغبة، فالرغبة ليست وحدة بل هي «توليف» Agencement، فلا رغبة إلا في توليف وبتوليف؛ توليف هو الذي ينتج العالم وليس العكس[12]؛ وثانيها خطأ في فهم معنى اللاشعور، فاللاشعور ليس «مسرحا» تتعاقب على ركحه شخوص الماضي الأسرية، بل هو «معمل»، أي حركة إنتاج[13]؛ وثالثها خطأ في فهم الدلالة القيمية للرغبة، وذلك بتناولها من منظور أخلاقوي إخصائي[14] يعبق برائحة الموت؛ تناول تصير معه المعرفة النفسية وكيلا نظريا للقمع السياسي والاجتماعي[15]؛ ورابعها خطأ في فهم علاقة اللاشعور بالزمان و العالم، فاللاشعور لا تعلق له بالطفولة أو الماضي، بل بالآتي[16]، ولا تعلق له بالعائلة و أسرارها الصغيرة، بل بالعالم في عنفوانه و انفتاحه وجغرافياته اللامتناهية[17]؛ خامس هذه الأخطاء متعلق بمعنى وطبيعة التحليل نفسه، فالعمل النفسي ليس تأويلا لرمز أو بحثا عن عمق أو حفرا عن سر مختف في الماضي أو في النفس[18]، بل هو فعل تتبع لصيرورة، لأن الرغبة حركة و«حدث» كما قلنا، والحدث لا دلالة له، لإنه كيفية عمل و ليس معنى مدخرا[19]، و لهذا فالتحليل السليم يكون بتتبع المسارات ورسم التحولات التي تتعرج فيها خطوط الانفلات، أي يكون بتسطير خرائط الحاضر و المستقبل، وليس تأويلا لحدث منقض في الماضي أوالطفولة[20].

فيما يتعلق بالخطأ الأول، يعتبر دولوز أن الأصل فيه آت من كون التحليل النفسي لا يأخذ في الاعتبار إلا الزاوية السيكولوجية المحض، فهو عوض أن يقرأ الرغبة وفق منطق تعددي يستحضر العالم في كليته، ويعي بأنها (الرغبة) آلة من آلات هذا العالم المتداخلة والمتفاعلة مع أشيائه؛ يعمد إلى حصر فهمه فيما هو سيكولوجي[21] فينتهي إلى ألاّ يرى فعلها إلا من زاوية «سلوكية» فردية، ويقصي كل اللواحق و التركيبات التي تجعل هذا السلوك ممكنا، و الحال أن لا رغبة عند دولوز إلا في «توليف»، و لهذا فهو يلح على مرجعية المجتمع، «فالإنتاج الراغب ليس شيئا آخر غير الإنتاج المجتمعي»[22]، ولهذا فالرغبة ليست توليفا فقط، بل هي «توليف مزدوج» Agencement dans l'agencement، توليف يتفاعل فيه الليبيدو مع السلطة والعنف والمجتمع والاقتصاد السياسي[23]. والسبب الذي يجعل التحليل النفسي يعجز عن تمثل هذه الطبيعة التوليفية، وبالتالي يقع ضحية هذا الخطأ كما حددناه، عائد إلى كونه يرد الرغبة إلى

---

12. G. Deleuze, F. Guattari, **L'Anti-Œdipe**, op. cit, pp. 33-34
13. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 96.
14. Ibid., pp. 96-99-100-108 / **Mille plateaux**, op. cit., pp. 192-193
15. G. Deleuze, F. Guattari, **L'Anti-Œdipe**, op. cit., pp. 141 – 143
16. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 96
17. G. Deleuze, F. Guattari, **L'Anti-Œdipe**, op. cit, pp. 155 – 162
18. Ibid., p. 213
19. Ibid., pp. 33 – 34 – 213
20. Ibid, pp. 336 – 351
21. Ibid., pp. 60 – 64
22. Ibid., p. 36
23. Ibid., p. 457

الحاجة، وهذا خطأ كبير في تصور دولوز، لأن الرغبة لا نقص فيها، فهي إيجاب كلها وإثبات كلها. والحق أن هذا الخطأ في الفهم هو لازمة في تاريخ الفكر الغربي، لأنه عائد في أصوله إلى أفلاطون، ولهذا فليس التحليل النفسي وحده من يقع ضحيته، بل هو يشترك في ذلك مع توجهات فكرية أخرى، على رأسها الماركسية. [24]

يخطئ التحليل النفسي ثانيا في تحديده لمعنى اللاشعور، حين يعتبره خزانا أو ذاكرة لا شعورية ثابتة ينبغي الحفر فيها لأجل تحقيق الفهم. و الحال أن اللاشعور هو عنصر لا ينقطع عن التكون و التحول، لأنه كيفية عمل[25] و حركة منفتحة متعددة[26] تسيل على صفحة الأشياء، وتعكس التعالقات الموجودة بينها و بينه، فاللاشعور إنتاج دائم[27]، وحركة تسعى لمد بساط متماسك بغاية تكوين «جسم بلا أعضاء» corps sans organes تسكنه الجزئيات والدفقات المنفلتة، هو ليس شيئا داخليا»[28] ولا شيئا سابقا في الزمان، بل هو أشبه ما يكون بالموسيقى، ولهذا فإن كان و لا بد أن نسميه ذاكرة، فهي ذاكرة مضادة[29] تشرئب للمستقبل عوض أن تنكفئ على الماضي؛ أي أحداث مترحّلة ما تفتأ تأتي وتصير، و انزياح يتلبّس بالزمان والشخوص[30]. اللاشعور هو باختصار، و بمفهوم دولوزي أصيل «حدث» Evénement [31]، والحدث هو ما لا يمكن أن نفهمه بالاستناد على الماضي.

يكمن الخطأ الثالث للتحليل النفسي في نظرته الأخلاقية المفعمة بالذنب، و هوما يبرر نزوعه الإخصائي[32]، فنظرة المحلل إلى الرغبة مسكونة، شاء أم لم يشأ، بتصور حزين[33]، فيه سعي إلى إحراج الشخص موضوع التحليل وتحسيسه بالذنب والعار، ولهذا فالمحللون هم في الحقيقة ورثة الرهبان، إنهم «الكهنوت المعاصر»[34]، لأنهم يتحدثون دائما من موقع السلطة التي تشعر بالخطيئة واليأس، ولأنهم يعلنون أنفسهم أوصياء على الناس وعلى أحلامهم، وممثلين لسلطة الواقع و الأخلاق، ولهذا فالمحلل، من منظور دولوز، لا يخون الرغبة فقط حين يخرجها من توليفاتها و بُسط محايثتها، بل هو يجرّمها بثلاث طرق على الأقل : بقانون النقص؛ بقاعدة الإخراج؛ و بالمثال المتعالي[35]. المحلل في الحقيقة هو الوجه الأحدث للراهب الذي لا يملّ، باسم الموت و الأخلاق، من محاكمة الناس. فمن غير الصحيح، من منظور دولوز، أن التحليل النفسي يقدم أفقا للتحرر السياسي، لأن فرويد كان دائما «رومانيا»[36] في تصوره للقانون والأخلاق، ولهذا فإن ما اكتشفه جاء متسلطا قاهرا، متلبّسا بصورة الضمير. على أننا لا نستطيع أن نتبين هذا البعد القمعي في التحليل النفسي إلا عندما

---

24. G. Deleuze, F. Guattari, **L'Anti-Œdipe**, op. cit., pp. 124 – 125 / Cours 28/05/1973
25. Ibid., voir entre autres, pp. 7–11–14–21–342
26. G. Deleuze, **L'Ile déserte et autres textes**, op. cit., p. 323
27. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 96
28. Ibid., p. 108
29. Ibid., p. 41
30. Ibid., p. 161
31. Ibid., p. 81
32. Ibid., p. 107
33. Ibid., p. 100
34. Ibidem
35. G. Deleuze، F. Guattari، **Mille Plateaux**، op. cit.، p. 191
36. G. Deleuze، C. Parnet، **Dialogues**، op. cit.، p. 96

نتجاوز ظاهر حديث المحللين و نبلغ خطابهم العميق، حينها فقط يتبين لنا بأن خطاب المحلل إخصائي «تذنيبي» في العمق، خطاب لوم نصه : ألا تشعر بالعار؟ أهذا ما تريده؟ أن تضاجع الأم و تقتل الأب؟[37]، وهذا هو ما يظهر بوضوح مثلا في مفهوم التحليل النفسي عن الأنا الأعلى «الذي هو نظرية الذنب»[38] بامتياز. التحليل النفسي كان دائما تغنيا بالموت[39]، لذا فهو حليف الرأسمالية[40]وكل النزوعات العدمية، و وحده الشخص الفصامي، في هذيانه المطلق غير القابل للضبط أو التأطير، يربك حسابات المحلل النفسي و وضعه الأخلاقي الفوقي.

والحقيقة أن دولوز يركز كثيرا على هذه الطبيعة الأخلاقية الثاوية في الخطاب التحليلي، فهو لا يفوّت مناسبة دون أن يذكرها[41]، و هي طبيعة لا تفهم عنده بوضوح ما لم نربطها بأخرى لا تقل عنها أهمية، وهي «النّزعة العائلية» familiarisme في المنهج التحليلي، وهي النزعة التي تمثل، كما تقدم، الخطأ الرابع في نظرية التحليل النفسي عن الرغبة.

يتناول المحللون النفسيون الرغبة بالإحالة على العائلة، فيرون في سلوك وكلام الناس رموز الأب و الأم و الأخت، و هذا هو جوهر الأوديبية[42] ، فالأب و الأم هما أهم أركان التأويل[43]، وهذا في تصور دولوز خطأ معرفي كبير و اختزال أخلاقي شنيع، لأن الإحالة على العائلة لا تفسر شيئا، ولا تمكن من تقديم فهم لماهية الهذيان الذي حقيقته أنه انفتاح مطلق، فالناس «يهذون بالعالم وبالسياسة وبالأعراق» [44]وليس بـ «الأب والأم papa-maman»؛ الناس يهذون بما لم يروه في حياتهم، وبما يتطلعون إليه ويرغبونه؛ يهذون بالأراضي البعيدة والجغرافيات القاصية والعوالم المستحيلة[45]، ولا مبرر لحصر هذا الهذيان في الأب و الأم والجنس إلا من منطلق تصور أخلاقوي اختزالي. خطأ منهج التحليل النفسي الرابع إذن هو تصوره الأوديبي الذي يردّ العالم كله، برحابته وانفتاحه، إلى عنصر واحد هو العائلة، والحال أن العائلة ما هي إلا مكون واحد من مجموع ما يهذي به الأفراد، و ليست أبدا جوهره[46].

أما الخطأ الخامس الذي يباطن منطق التحليل النفسي، فهو من طبيعة فلسفية محض، لأنه يتعلق بنزوع التحليل النفسي إلى الاعتقاد في وجود «معنى» ينبغي تفسيره، وعمق ينبغي سبره ورمز ينبغي تأويله. والحقيقة أن كل نظريات التحليل النفسي على اختلاف مشاربها تتأسس في العمق على هذه الرؤية[47]، لهذا فإن التحليل النفسي يظل «ميتافيزيقيا» في تصوره عن الهذيان

---

37. Ibid.، pp . 28 – 99

38. François Dosse، **biographie croisée**، op. cit.، p. 16

39. «Gilles Deleuze، un philosophe nomade»، Magazine littéraire، septembre 1988، n°257 entretien avec R. Bellour et F. Ewald, pp. 20-21.

40. G. Deleuze, F. Guattari, **L'Anti-Œdipe**, op. cit., p. 400

41. انظر مثلا حديثه عن التحليل النفسي في حواره مع بارني
L'Abécédaire de Gilles Deleuze / lettre D, édition (Montparnasse), Paris, 1996.
**«Gilles Deleuze, un philosophe nomade»**, op. cit., p. 21.
درس 27/05/1980
Lettre à Guattari du 16 juillet 1969, cité in François Dosse, biographie croisée, op. cit., p.16.

42. G. Deleuze, **L'Anti-Œdipe**, op. cit., pp. 59 – 80

43. G. Deleuze, **Dialogues**, op. cit., p. 98

44. G. Deleuze, **L'Anti-Œdipe**, op. cit., p. 106

45. Cours du 27/05/1980

46. G.Deleuze, F.Guattari, **l'Anti-Œdipe**, op.cit., Chapitre II, **«L'impérialisme d'Oedipe»**, pp. 60 - 65

47. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 102

والعصاب والذهان، فالتحليل النفسي محكوم في مجموعه ب«الكوجيطو» وبإلزامات الميتافيزيقا، وبالتصور الديكارتي الذي يدعي تجاوزه؛ فصحيح أن للفرد «لا شعورا» يسكنه، و لكنه عند المحللين «لاشعور» سيكولوجي قابل للتحليل والتفسير من منظور وعي آخر واضح مدرك هو وعي المحلل[48]، و بديهي أن دولوز ما كان ليوافق مثل هذا التصور وهو فيلسوف «الحدث الحيوي»، لأن «اللاشعور» عنده بسط لا سمك فيه، و سطح لا عمق له، وتوليف لا إحالة تسكنه[49] وصيرورة لا تملك طبيعة قبلية[50] ؛ إنه حدث يعود[51]، ومنطق حركة و ترحّل مفتوحين على الخارج، لذا فإن فهمه وإدراكه لا يكون برده إلى شيء سابق مفترض في الزمان (الطفولة) أو في المجال (العائلة)، بل باعتباره محض «خط انفلات» يمتد. وقد كان بإمكان التحليل النفسي أن يكون فعلا علم الحدث لو أنه قارب اللاشعور في طبيعته الحدثية هذه، وليس في بعد الدلالة والإحالة على ما هو خارج الحدث[52]، ولكنه لم يفعل، والنموذج الأوضح في هذا هو «لاكان»، لأن لاكان ادّعى فهم اللاشعور في حدثيته، ولكنه قتله و أفرغه حين اعتبره رمزا ودلالة ولغة تحيل على غيرها، فاللاشعور عند لاكان هو ما ينبغي تفسير انزياحاته و استعاراته بحسب تعالقاته الداخلية المغلقة دائما، تماما كما في اللسانيات، لهذا كان «لاكان»، في تصور دولوز، أفضل ممثل للتصور الأفلاطوني الذي يشرط الرغبة بالنقص و باللذة[53].

يبدو من المفارقة ألا ينتهي نقد النزعات الأخلاقية و العائلية و التحليلات الفوقية للرغبة إلى القول في الختم بغائية اللذة، بل و إلى اعتبارها، و على النقيض من ذلك، خصما لها، ولكن الأمر هو كذلك عند دولوز، فكما أن النظرة الأخلاقية عنده تناهض الرغبة وتمنعها، فإن النزوع اللذّي المتعي يخطئ إدراك ماهيتها، وما ذلك إلا لأنه يقيسها على الحاجة و النقص كما أسلفنا، وهو القياس الذي رسخ في الأذهان منذ اليونان، في حين أن الرغبة عند دولوز لا ينقصها أي شيء، لأن الرغبة لا تسعى لأي غاية خارج ذاتها. والنزوع المتعي لا يخطئ إدراك ماهية الرغبة فقط، بل هو خصمها الأكبر، لأن المتعة نفي و إيقاف لصيرورة، بما أنها غاية نهائية، في حين أن ماهية الرغبة هي كونها، كما أسلفنا، صيرورة ودفقا، لهذا فاللذة تضاد الرغبة عند دولوز، ليس بدافع أخلاقي أوعلموي، كما في التحليل النفسي، و لكن بدافع تلقائي ساذج، لهذا أيضا كان دولوزلا يتحرج في القول بأن «في مفهوم اللذة» والتوجهات القائلة به، قدْرا من الحقد -تجاه الرغبة - لا يقل شراسة عن ذلك الذي تحمله الأديان[54].

والواقع أن هذه النقطة غاية في الأهمية، لأنها المفتاح لفهم ثلاثة أمور، أولها أنها توضح الفرق بين هذين المفهومين المتداخلين، اللذة و الرغبة، وثانيها أنها تمكن من فهم الفرق الجوهري

48. Ibid., p. 29
49. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., pp. 116 - 117
50. Magazine littéraire, op. cit., pp. 21 – 22
51. G. Deleuze, F. Guattari, **L'Anti-Œdipe**, op. cit., p. 213
52. Ibid., pp. 52- 59
53. François Dosse, **biographie croisée**, op. cit., pp. 234 – 236
أنظر أيضا درسه بتاريخ 26 مارس 1973، حيث يوضح دولوز أن « لاكان» ظل دائما وفيا للتصور الأفلاطوني عن الرغبة.
54. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., pp. 115-119

والعميق الذي يفصل بين فلسفة دولوز والحركات الفوضوية والتلقائية التي سادت ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، وهي الحركات التي طالما تم اختزال فكر دولوز فيها، وثالثها أنها تمكن من فهم الفرق بين فلسفته وفلسفات أخرى قويّة اشتغلت على نفس الإشكال و في نفس الفترة تقريبا، أهمها فلسفة قرينه ميشيل فوكو[55].

## الرغبة و اللذة

يمكن أن نجد نقاط تلاق عديدة بين فلسفة ميشيل فوكو وجيل دولوز، إذ هما اشتغلا معا على نفس الإشكاليات (السلطة - المجتمع - الرغبة) وحصلت بين متنيهما توافقات عديدة، يشهد بها التقدير والاهتمام المشترك والاستناد الذي أبدياه تجاه بعضهما في غير ما مرة[56]، غير أن هذه التقاربات و التوافقات لا تمس أبدا نظريتيهما في الرغبة؛ فصحيح أن فوكو دافع بقوة عن التحليل الفصامي، وعن الأدوات النظرية التي قدمها هذا «الكتاب الشيء» المسمى «أوديب المضاد»[57] والذي مثل عنده «نسمة الهواء» الأقوى التي حررت الفكر من ثقل الدوغمائيات الفلسفية التي سادت الستينيات و السبعينيات، بل واعتبره النص الوحيد الذي استطاع فهم نظام «التشفير» Codage الذي يحكم النظام الرأسمالي حبكه [58]. غير أن هذا الاتفاق و التقارب الكبير في المقدمات والغايات لا ينفي ما ظهر بين الرجلين من اختلاف في تصورهما لماهية الرغبة، بل إنه من الممكن القول بأنهما، في هذه المسألة بالذات، متعارضان جذريا، و لعل هذا التعارض كان- بحسب ما ينقله بعض الباحثين- واحدا من أسباب اختلافهما السياسي و الشخصي في بداية الثمانينيات[59]. والحقيقة أننا إذا ما سعينا لتلخيص و جمع شتات هذا الاختلاف، لا نجد خيرا من نص مركّز هو «الرسالة» الفلسفية التي توجه بها دولوز إلى فوكو سنة 1977[60] بعنوان مباشر هو «الرغبة و اللذة».

يعتبر دولوز، في هذا النص الدقيق، أن فلسفة فوكو هي بالتعريف فلسفة «لذة» plaisir وليست فلسفة رغبة[61]، والعلة في ذلك أنها لا تنظر إلى الرغبة إلا باعتبارها ممرا، ممرٌ لا يفهم إلا بردّه إلى غايته و نهايته التي هي تحقيق الاستلذاذ. تتسم هذه الرؤية في تصور دولوز بسمتين اثنتين، أولاهما أنها نظرة «ذاتية»، و ثانيهما أنها نظرة «سالبة». ذاتية هذه النظرة تأتي من كونها لا تستحضر بُعد التركيب في الرغبة، و أما سلبيتها فتأتي من كونها نظرة تتأسس على تصور يرد الرغبة إلى نقص ينبغي ملؤه، و هذا بالضبط نقيض تصور دولوز، فبقدر ما ينفي فوكو عن

55. أنظر نص الرغبة و اللذة و هو عبارة عن رسالة بعث بها دولوز سنة 1977 إلى فوكو و نشرت فيما بعد في نص **Deux régimes de fous**, op. cit., pp. 112 – 122.

56. Michel Foucault, «Theatrum philosophicum», in Critique 282, 1970, texte n°80, repris in **Dits et Ecrits**, Vol. 2, éd. Gallimard, coll. Quarto, Paris, 2001.

57. كان هذا هو الوصف الذي قدمه فوكو لكتاب أوديب المضاد في أحد دروسه بكوليج فرنسا سنة 1974. Dits et écrits, op. cit., p. 162.

58. «L'Anti oedipe, une introduction à la vie non fasciste», in Magazine littéraire , op. cit.

59. «Sur la rupture entre Deleuze et Foucault» , in biographie croisée, op. cit., p. 377.

60. G. Deleuze, **Deux régimes de fous**, «Désir et Plaisir», op. cit

61. G.Delenza, **Deux régimes de fous**, op. cit, p118

الرغبة كل بعد إيجابي، من حيث هي عنده مرهونة بالنقص و معلّقة باللذة؛ بقدر ما ينفي دولوز عن اللذة نفسها هذه الصفة الإيجابية، من حيث هي عنده عبارة عن «إيقاف» لمسار وقطع لـ «صيرورة» Devenir وتكسير لخط هو خط الرغبة، و لهذا ف «إنني - الكلام لدولوز- لا أطيق كلمة اللذة»، لأن الرغبة امتلاء و ليست نقصا؛ و»مسار (...) و حدث يسعى إلى تشكيل بساط محايثة»[62]؛ حدث متعدد يتداخل فيه البيولوجي بالتاريخي بالسياسي؛ ولهذا أيضا فإن التوجهات اللّذية والتلقائية تخطئ فهم ماهيتها، و تخون جوهرها حين تجعل منها مجرد معبر نحو «غاية» هي اللذة[63]، فاللذة هي توأم العدم، لأنهما معا يقطعان مسار الحياة ومسار الرغبة[64].

والنزعات اللذية التي يلتقي معها فوكو في العمق، لا تخطئ إدراك «قيمة» الرغبة فقط، بل و تخطئ أيضا فهم دلالتها الفلسفية، لأنها تبقى مجردة في تناولها، أو لنقل بلغة دولوز، إنها تخرج عن النظرة «المحايثة» للرغبة[65]، فالسليم هو أن ننظر في عمل الرغبة ذاتها، و حينها ستتبدى لنا كـ «لازمة» ritournelle لا تهدف إلى ما يتجاوزها، و لا تخضع لأي تراتب أو إحالة في المنطق أو الزمان : قبل- بعد؛ مقدمة- نتيجة؛ وسيلة- غاية. وإن صح أن نجري إلحاقا ما في مفهوم الرغبة، فهو إلحاق الحاجة و النقص بالرغبة و ليس العكس[66]، و لهذا فكل تناول للرّغبة في أفق الدلالة و الإحالة، سواء إلى الأسرة- كما في التحليل النفسي- أو إلى اللذة أو النقص- كما عند فوكو- يفشل، كما قلنا، في إدراك حقيقتها[67].

وللتمثيل على تصوره الإثباتي هذا لماهية الرغبة، يقدم دولوز، في هذا النص وفي نصوص أخرى[68]، أمثلة غريبة نسبيا، أمثلة تجسد من منظوره التصور الصحيح لماهية الرغبة ولمنطق اشتغالها الحيوي والحركي. أول مثال هو ذلك المتعلق ب «الحب العذري» l'amour courtois الذي كان سائدا في القرون الوسطى؛ وثاني مثال هو الخاص بالنزوع المازوخي، وهو النزوع الذي يصير عنده، وعلى عكس التناول السيكولوجي، إيجابا مطلقا.

يبين دولوز في المثال الأول أن ما كان يحكم الحب العذري في القرون الوسطى هو «الرغبة في إدامة الرغبة»، أي السعي إلى تقديم الرغبة باعتبارها «هدفا» في ذاتها[69]، فكل شيء مباح في الحب العذري ما خلا مرحلة الانتشاء ولحظة «الإيغاف» Orgasme، لأن هذه اللحظة توقف صيرورة «الرغبة» وتقطع ارتباطاتها[70]، و هذا هو الأمر الذي نجده أيضا في ثقافة الشرق الأقصى القديم، حيث تتم إدامة الرغبة لأطول وقت ممكن، وهي الإدامة التي لا تتحقّق إلا بالاستبعاد الدائم للذة، لأن اللذة لا يمكن أن تتحقـق إلا بتجاوز الرغبة[71] ، لهذا كانت حياة

---

.62 Ibid., p. 119
.63 Ibid., pp. 119 - 120
.64 Ibidem
.65 G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 119
.66 Ibid., p. 108
.67 Ibid., pp. 115-119
.68 Ibid., p. 120/Voir aussi Cours de Deleuze du 27-05-80
.69 Voir Cours de Deleuze du 27-05-80
.70 Ibid
.71 G. Deleuze, Clair Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 119

اللـذة في موت الرغبة.

نفس الرؤية تقريبا نجدها في مثال الجنوح المازوخي، و لو أن دولوز يفصل في توضيحه أكثر، إذ خصّه بنص مستقل عنونه ب «تقديم لساشر مازوش»[72].

لا يستسيغ دولوز النظرة السيكولوجية لماهية المازوخية، لأنها نظرة لا ترى في هذا السلوك سوى سادية معكوسة، أي سادية تتوجه نحو الذات عوض الآخرين، والحال أن المازوخية عند دولوز ليست كذلك أبدا، أي ليست سلبا و لا لذة معكوسة و لا عشقا للألم؛ بل هي في العمق محاولة لبناء مسار غير منقطع للرغبة؛ مسار يتغيى بسط مجال مفتوح[73] تعيد الرغبة فيه إنتاج ذاتها بشكل دائم[74]، و الحال أن لا شيء غير الألم يمكن من ذلك، لأن الألم هو ما يحرر المازوخيين من عقدة الذنب البعدي، فيعمدون إلى استباق الألم قبلا، عوض تأجيله، وذلك بأن يلحقوه بالذات.

إن ما تبينه هذه الأمثلة، في تصور دولوز، هو أن الوعي بحقيقة الرغبة و تمثلها لا يكون بردها إلى أصل أول أو غاية أخيرة، بل بتتبع حركتها و رصد محفزاتها وخطوط انفلاتها، ولهذا فإن كل المقاربات الساكنة، بنيوية كانت أو تحليلية أو لذية أوأخلاقية أو معرفية، تضيع «ماهيتها» و تخطىء منطقها، فوحده «التحليل الفصامي»، الذي يتتبع خطوط الرغبة في تحولها و توليفاتها مع أشياء العالم[75]، يمكننا من فهم كيفية عمل «الآلات الراغبة» «Machines désirantes» الجماعية والفردية[76] وطبيعة الخطوط التي تبينها، والتي «هي دائمة الصيرورة و التحقق»[77]؛ خطوط تغيّر من طبائعنا و تمدها بدفق الحياة والتعدد، في مسار يصير فيه الفرد هو العالم[78]، والجنس هو كل الأجناس، لهذا كان الفرد تعددا عند دولوز، فليس الأفراد هم المتحققين في جنس، بل الأجناس هي المتحققة في أفراد، و هذا ما يفسر أننا مع دولوز لا نقول بأن لكل جنس أفراده، بل نقول إن «لكل فرد أجناسه»[79].

يبدو واضحا أنه من غير الممكن فهم المقاصد البعيدة لهذا الخطاب، و لا تبين قوة النقد الذي يسوقه لمفاهيم الحاجة والنقص واللذة التي تنتصر لها مدارس التحليل النفسي والماركسية والنزوعات الأخلاقوية، ولا فهم مبرر دفاعه عن «التحليل الفصامي»، ما لم نستحضر أن الرهان الذي يسكن تصوره عن الرغبة، قيميا، هو الانتصار للحياة والإيجاب والإثبات، فلا قيم إلا قيم الحياة في عنفوانها و قوتها الإيجابية التي تعارض كل محاولة لحبس الدفق الحي بالسلب أو اليأس، لهذا فالدفاع عن الرغبة ضد اللذة والتأويل، هو دفاع عن الحياة ضد الموت،

---

72. G. Deleuze, Présentation de Sacher-Masoch- «Le Froid et le cruel», op. cit

73. Voir Cours de Deleuze du 27-05-80

74. Ibid

75. G. Deleuze, F. Guattari, **L'Anti-Œdipe**, op. cit., pp. 384-386

76. Ibidem

77. F. Sasso, A.Villani, **Le vocabulaire de Gilles Deleuze**, Les Cahiers de Noesis n° 3 Printemps 2003, op. cit., p. 312

78. G. Deleuze, F. Guattari, **L'Anti-Œdipe**, op. cit., pp. 10-11

79. G. Deleuze, F. Guattari, **L'Anti-Œdipe**, op. cit., p. 352

نجد تقاربا كبيرا بين بعض الصفحات من أوديب مضاد(Anti-oedipe 87,86,83) التي يتحدث فيها دولوز عن الجنس كتعدد وبين النقد الذي قدمه دريدا في أعماله حول مركزية الذكورة falo-centrisme هذا أمر مفهوم في نظرنا لأن الخلفية التي حكمت موقف الفيلسوفين من التحليل النفسي كانت مشتركة ( نقد الاوديبية و الاخصاء ومرجعية الذكورة).

وعن الإثبات ضد التشاؤم، أو لنقل، لكي نتكلم لغة تاريخ الفلسفة، إنه دفاع عن لوكريس و نيتشه، ضد فرويد و ماركس.[80]

80. G. Deleuze, **L île déserte et autres textes**, op. cit., p. 91

# الفصل الرابع

## ضدّ الحزنِ، من أَجلِ قيمٍ ترَاجيدِية

«من السهل أن نخمن كيف كان نيتشه سينظر إلى فرويد، (...) لم يكن له إلا أن يفضح تصوره «النكوصي» عن الحياة النفسية، و جهله ب «الفاعلية» «الحق»
.G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 131

«إنني أملك الحق في أن أعتبر نفسي أول فيلسوف تراجيدي، أي النقيض الأقصى والضد المطلق للفيلسوف التشاؤمي»
F. Nietzsche, **Ecce homo**, idée, édition Gallimard, Paris, .1978, p. 79

يمثل دولوز أحد الرموز الكبرى للنيتشوية الفرنسية المعاصرة، فمن بين كل الفلاسفة الموسومين بالنتشوية، نجد لدولوز وضعا خاصا، إذ إن قراءته تعد من أهم قراءات الجيل الثاني للنيتشويين في فرنسا[1]، وكتابه «نيتشه و الفلسفة» هو علامة فارقة في تاريخ التأويلات المعاصرة لفكر الفيلسوف الألماني، بل يمكننا عده أحد أعمق ما ألف حوله في الفلسفة المعاصرة. غير أن من اللازم التنبيه إلى كون عبارة «النيتشوية» كوصف لدولوز ولفلسفته عبارة تحمل معنى

1. كان دخول نيتشه إلى فرنسا متزامنا تقريبا مع بداية انتشار فكره في ألمانيا، و سابقا بكثير على دخول هيغل، و لو أن الدراسات و الترجمات الأولى حوله كانت ضئيلة و قطاعية. أول نص ظهر كان هو «فلسفة نيتشه» سنة 1889، لهنري ليشتنبرغر

.Henri Lchentberger, la philosophie de Nietzsche, Félix Alcan, 12éme édition, Paris, 1923

تلته ثلاث مؤلفات لجيل غولتيي «من كانط إلى نيتشه» ثم «نيتشه و إصلاح الفلسفة » و أخيرا « نيتشه»،

.Jules de Gaultier, De Kant à Nietzsche, 1900, réédition en 2006, édition du Sandre

Nietzsche et la réforme de la philosophie, 1904

Nietzsche, 1926

غير أن الاهتمام به لم يأت إلا مع الحرب العالمية الأولى حيث ستبدأ القراءات النقدية في الظهور محملة إياه المسؤولية الأخلاقية عن مآسي هذه الحرب. ستتزكى هذه النظرة السلبية لنيتشه مع القراءات الماركسية التي لم تر في فكره سوى تعبير عن الأزمة الاجتماعية التي كانت تعيشها البرجوازية البروسية في تلك الفترة، و في هذا الاتجاه سار كتاب جورج لوكاتش «تدمير العقل» و مدرسة لوسيان غولدمان.

G. Lukacs, la destruction de la raison.

خاصا، إذ ليس المقصود منها كون دولوز اشتغل على نيتشه وأوقف جهده و وقته على تفسير ونشر مفاهيمه و تبني مواقفه، بل العكس أقرب للصواب، فالكيفية الوحيدة الممكنة، بالنسبة لدولوز، في أن تكون نيتشويا، هي أن تكيّفه في مسار يصبح فيه نيتشه «خارج ذاته»، أي أن تكون في النهاية «صيرورة» نيتشوية، و هذا الأمر لا يتوافق فقط مع منطق دولوز في التأريخ والتفلسف، حيث لا تكون الهويات انغلاقات تامة ومواقع ثابتة، وإنما حركة لا تنفك تسير نحو ذاتها المعلقة أبدا؛ بل ويتوافق أيضا مع جوهر فلسفة نيتشه التي تعتبر التأويل أسمى أشكال التفلسف، والتجاوز أرقى أشكال الوفاء[2].

## من الحقيقة إلى القيمة

يبدو من الصعب أن نتكلم عن نيتشه، في تصور دولوز، بمنطق التاريخ[3] والتراكم الفلسفيين، لأنه فيلسوف خاص، سواء نظرنا إليه من جهة الأسلوب، أو من جهة المفاهيم والإشكاليات. فمن الناحية الأولى، يمتاز نيتشه بكونه الفيلسوف «التشخيصي» Dramaturge الذي يقدم أفكاره في صيغة أحداث وأسماء ووقائع حية[4]، فأفكاره هي «أريان» وديونيزوس» و«زرادشت» و«المسيح» و«يهودا»؛ كل اسم يعكس تصورا وفكرة. ومن جهة ثانية، يمتاز نيتشه بكونه الفيلسوف الذي أدخل مفهوم القيمة و الأصل والقوة إلى الفلسفة[5]، فحوّل الفلسفة بالتالي من الاشتغال على الحقائق، إلى الحفر عن «أصول القيم وقيم الأصول»[6]، بما فيها قيمة و

=أما الدراسات الرصينة فستبدأ بعد الحرب العالمية الثانية مع أعمال مثل «مشكل الحقيقة في فلسفة نيتشه» لجان غارنيي
Jean Granier, le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, éditions du Seuil, Paris, rédition, 1966.

و كتاب «نيتشه الإنجيل الخامس» لإريك بلونديل
Eric Blondel, Nietzsche, le cinquième évangile, édition les Bergers et les Mages.

و سيتقوى هذا التحول و يبلغ أوجه في الخمسينيات حيث سيبدأ في الظهور جيل «نيتشوي» سيحاول الاشتغال فلسفيا على النصوص، و قد كان المحرك لظهور هذا الاهتمام هو ثلة الفلاسفة الذين كانوا يدعون بدائرة مارسيل موري، Cercle Marcel More ، و التي كانت تضم أسماء مثل جان فال وجان هيبوليت و كونغيليم، و هي الدائرة التي تتلمذ فيها دولوز و باطاي في شبابهما.

سيتوج مسار هذه المجموعة بتأسيس «المجمع الفرنسي للدراسات النيتشوية» سنة 1946 La société française des études nietzschéennes» و التي ستستمر إلى حدود 1965 برئاسة جان فال. في بداية الستينيات أيضا سيُكلف موريس دو كوندياك و تلميذه دولوز بالإشراف على إعادة طبع مؤلفات نيتشه. وفي هذا السياق سيظهر كتاب «نيتشه و الفلسفة». وفي صيف 1964 سينظم دولوز، باستشارة مع فال و مارسيال غيرو، ملتقى رايومون Colloque de Royaumont, juillet 1964 الذي سيدعى له كبار نيتشويي العالم حينها، و ستوكل إلى دولوز مهمة تلخيص و اختتام أعمال الملتقى. وفي سنة 1967 ستوكل إلى دولوز أيضا، إضافة إلى فوكو، مهمة الإشراف و التقديم للأعمال الكاملة لنيتشه الصادرة عن دار كاليمار. كل هذا يوضح أهمية دولوز في الدراسات النيتشوية الفرنسية، و هو الأمر الذي وعاه النيتشويون الكبار، إذ نجد كلوسوفسكي يهدي كتابه الأساسي عن نيتشه (Nietzsche et le Cercle vicieux, Paris, Mercure de France, 1969) إلى دولوز في سنة 1969 .

«j'ai en horreur de suivre et de mener. Obéir? non! Ni non plus gouverner!»/Le gai savoir, le solitaire § 33.2

3 - ذكر دولوز بأن طريقته في التأريخ كانت دائما تنبني على تقويل الفلاسفة ما لم يسعوا هم إلى قوله، أن يولد منهم؛ بعبارته هو؛ «أبناء بدون علمهم»، وحده نيتشه يقاوم هذا التعامل «نيتشه لا يقبل تعاملا كهذا، إذ هو من سيمكر بك من حيث أردت أن تمكر به،
«Car c'est impossible de lui faire subir à lui un pareil traitement, des enfants dans le dos, c'est lui qui vous en fait », voir M. Cressole, Deleuze, op. cit., p. 111.

4. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, «Méthode de Nietzsche », p. 88

5. Ibid., p. 1

6. Ibid., p. 2

مفهوم الحقيقة نفسيهما. و لهذا فالخطأ الأكبر الممكن في فهم نيتشه هو البحث عن «حقائقه»، إذ إن نيتشه هو قيمٌ تقدم نفسها بالتقابل مع قيم أخرى ثاوية في الحقائق الفلسفية، فتاريخ الفكر عنده هو «تاريخ القوى التي تتملك المعاني»[7]. بهذا الاعتبار يكون مشروع نيتشه اكسيولوجياً في المنطلق، وأما الحقيقة والوجود، فلا تهمه إلا من حيث هي مجالات لفعل القوى القيمية، سواء كانت قيم إثبات وحياة و علم مرح[8]، أي قيم زارادشت و ديونيزوس «الإثباتية» affirmatif أو كانت قيم «السلب» ومعاداة الحياة في صورتها السقراطية الكانطية، أوقيم «الصلب» الهيغلية ذات العمق المسيحي[9]. ولأن الرهان هو على القيم دائما و ليس على الحقائق، فإن الصراع عند نيتشه يكون مع قيم الفلسفات السابقة، و ليس مع حقائقها، لأن الحقائق ليست إلا مفعولات لقوى أعمق تنافح عن قيم تتملّكها[10].

إذا ما نظرنا إلى الأمور من هذه الزاوية، فإن ما سنلحظه مع نيتشه هو أن كل الفلسفات السابقة تحدّدت كجهد لفهم حقيقة الحياة وغايتها، أي كفكر يقيس الحياة من الخارج ويطرح «الحقيقي» le vrai كضد على الحياة، و قد اتخذ هذا المعيار في القياس أسماء عديدة : الإله و الغاية و العقل و الحقيقة[11] ... ووفق هذه الرؤية أيضا تحدّدت مهمة الفيلسوف في صورة القاضي أو الحكيم[12] الذي يحكم على الحياة و يشرع لما ينبغي أن يكون، أي في صورة الشخص الذي «يعرف»، لهذا كان تاريخ الفلسفة تاريخَ «عدميات متعاقبة»[13]؛ عدميات تسعى كلها لقياس الحياة وسلبها، ابتداء بسقراط «الذميم» وانتهاء بهيغل «الحزين»[14] الذي يشكل منطقه الجدلي أقصى درجات الحقد على الحياة وأكمل صور العدمية[15]. هذا تاريخ الفكر إذن هو تاريخ للسلب والنفي والارتكاس والضمير[16]، تاريخ يضادّ قيم الحياة والاختلاف والغُلمة والرقص[17]، أي يضاد كل ما يجعل من الحياة إلهاما للفكر ومن الفكر إمكانية في الحياة[18].

كانت أقوى محاولة لمحاكمة هذا التاريخ الطويل من الضغينة و الحكمة السيئة هي الفلسفة النقدية، فلم يكن نيتشه، كما يقول هو نفسه، أول من نظر إلى تاريخ الوجود و الفكر باعتباره تاريخ قيم، ولم يكن أول من أقام محكمة لهذا الغرض، فقبل نيتشه كانت هناك لحظة كانط. غير أن هذه اللحظة، وعلى أهميتها، لم تنتج شيئا، لأن كانط، وإن كان الفيلسوف الأهم الذي اشتهر في تاريخ الفلسفة بالعمل على نقد مفاهيم العقل السلوك والذوق، فهو أيضا الفيلسوف الذي خان غاية النقد القيمي ونكث بوعده[19]، لأنه كان طيبا جدا في نقده،

---

7. Ibid., p. 4
8. Ibid., p.115
9. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., pp.15 –114 – 132
10. Ibid., pp. 7 – 8
11. G. Deleuze, **Nietzsche**, op. cit., p. 29
12. Ibid., p. 18
13. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., pp. 39 – 40 –172 – 173
14. G. Deleuze, **Nietzsche**, op. cit., p. 32 / **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p.186
15. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p.11
16. Ibid., pp. 108 – 111
17. Ibid., pp. 114 – 222
18. G. Deleuze, **Nietzsche**, op. cit., pp. 19 – 20
19. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p.100

كان راهبا[20] خجولا وجلا[21] يكتفي بإضفاء المشروعية على ما هو قائم مسبقا، عوض البحث في ممكن القيم نفسها، أي فيما يعطيها وجودها ومعناها[22]. فكانط لم يتحرر قط من موقع القاضي[23]، لهذا فإن نجاحه هو نجاح رجل دين، و نجاح موظف في رحاب القيم القائمة[24]، فكانط لم يفكر قط في الحياة، بل كل ما فعله هو أنه أضفى الشرعية على الحياة القائمة، فاكتفى بتحديد مجرّدٍ لمعاني الفضيلة والحق والواجب كما هي قائمة، ولم يسائل القوى التي تريد هذه القيم[25]. كانط لم يطرح قط سؤال «من»Qui ؟ بل طرح فقط سؤال «ماهو» Quoi؟ فبحث عن ماهية الفضيلة و الحق والواجب. لهذه الاعتبارات كلها فإنه لم ينتقد شيئا، لأنه ظل مؤمنا دائما، و بشكل قبلي، بما يسعى لنقده.[26]

وفي الحقيقة إن ما منع كانط من أن يكون جذريا، ومن أن ينتقل من التبرير إلى التفكير، هو نفسه المنهج المتعالي، ولهذا السبب يتوجّب إعادة بناء النقد الكانطي[27] لأجل استكمال ما لم يفعله هو نفسه، أي تعرية القوى الفاعلة في الأشياء[28]، وذلك بتعويض المنهج المتعالي بالجينيالوجي الذي يبقى وحده القادر على أن يعري ويكشف عن القوى المتحكمة في هذه الأشياء، فالمعرفة النقدية بأصل القيم لا تكون ممكنة إلا بالجينالوجيا التي تكشف و تجعل من الفيلسوف مشرِّعا للحياة[29]، إذ إن مهمة الفكر ليست هي الحكم على الحياة، بل هي إبداع أشكال ممكنة في الحياة[30]. والجينالوجيا التي هي في تعريف نيتشه، كما تقدم، «العلم الذي يبحث في أصل القيمة، وقيمة الأصل «لا تكون ممكنة إلا إذا اتسمت بصفتين اثنتين[31]، أولها أن تكون «كشفا للأعراض» Symptomatologique[32] ، أي أن تطرح القيمة في بعدها الأرضي باعتبارها إرادة قوة «متعددة» Plurielle تتملّك المعنى، بقدر ما تتملكها هي نفسها قوى، فالإرادة ليست وحدة و تناغما- وهذا هو خطأ شوبنهاور- ولا هي أيضا خاصية تنتسب إلى شخص، بل هي مقدار قوة مريدة[33]. ثاني هاتين الصفتين هي أن تكون «توصيفية» Typologique تقدم كيفيات في الفعل[34]، و لهذا كان الفيلسوف مبدعا، لأنه يقدم إمكانيات في الحياة؛ وكان فكره إبداعا، لأنه يستحدث طرائق في الوجود، و هذا ما يبرر كون نموذج الفيلسوف عند دولوز و نيتشه ليس هو الحكيم الزاهد، بل هو الفنان المرح الراقص[35]. و لأن الجينيالوجيا

20. Ibidem
21. Ibid., p.101
22. Ibid., p. 88
23. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie**? op. cit., p. 80
24. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p.106
25. Ibid., p. 2
26. Ibid., pp. 102 – 106
27. G.Deleuze, **Nietzsche et philosophie**, op.cit p. 100
28. Ibid., p. 99
29. Ibid., pp. 6 – 104
30. Ibid., p. 115
31. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p.7
32. Ibid., p. 3
33. Ibid., p. 87
34. Ibid., p. 86
35. Ibid., p. 123

تشريع وإثبات، وتزكية للقوة والمرح، فهي متصالحة مع الحياة[36]، فجوهر الجينيالوجيا هو كونها مناهضة لأخلاق الارتكاس والضغينة[37] ولهذا فهي إرادة قوة، و إرادة اختلاف، و إرادة حياة، وفي هذا تكمن قيمتها.

والجينيالوجيا-بما هي منظورية وتشخيصية وإبداعية- عندما تنظر للعالم والتاريخ، فإنها تجد بأنه ساحة تتعاقب على حكمها قوى الارتكاس والعدم والسلب [38] قوى تناهض التعدد والاختلاف والمرح التراجيدي و الدفق الحي[39]. غير أن الحقد والضغينة إذا كانا قد تجسّدا تاريخيا في صورة المسيح و سقراط، فليس معنى هذا أن قوى الإثبات و الاختلاف التي تنتصر لها الجينيالوجيا هي القوى التي سادت ماديا في التاريخ، فالسادة عند نيتشه ليسوا هم حكّام العالم أو قادته كما تذهب إلى ذلك التأويلات المتسرعة لنيتشه، فالقوة والنبل لا تعنيان السلطة، بل العكس تماما، فهما تعنيان الإيجاب[40]، والإيجاب ليس أبدا عنفا[41]، لهذا كان علينا أن نحتاط من التأويل الحربي bellique لنيتشه، وألاّ نخلط بين قيم السادة ورموز السلطة، فلا يلوذ بالسلطة إلا الضعاف الذين يحتاجون لعبيد كي يثبتوا أنفسهم كسادة، لهذا يتوجب علينا مع نيتشه أن «ندافع عن الأقوياء دائما [أولئك الذين يشرئبون نحو المستقبل، ويرغبون في العود الأبدي المرح دائما] ضد الضعفاء»[42] الذين يرفضون الحياة وينفونها باسم الإله أو الإنسان، أي بالمزاوجة بين الضغينة و السلب[43].

## ضد الجدل

تبدو لنا اليوم قراءة كهذه لنيتشه، رغم جدتها و طرافتها قياسا للصورة العدمية التي كانت ملصقة بنيتشه في تلك الفترة؛ قراءة كلاسيكية، لأنها قريبة من قراءات شهيرة لفلاسفة آخرين، فتقديم نيتشه باعتباره خصم المثالية و لحظة المحاكمة الحرجة لتاريخ الميتافيزيقا الغربية، بدءا بسقراط و انتهاء بكانط، أمر نجده في تأويلات فلاسفة كبار آخرين كهايدغر وفال وفوكو وبلانشو. غير أن الخاصية المميزة لقراءة دولوز، و التي تجعل منها اجتهادا غير مسبوق، هي تقديمه للنيتشوية باعتبارها النقيض التام للفلسفة الجدلية. فنيتشه، بحسب تأويل دولوز، كان دائما يضع نصب عينيه هيغل والمنطق الجدلي وهو يفكّر[44]، لهذا كان نيتشه دولوز هو النقيض التام لهيغل، وكان التعارض بينهما يخترق كل كتابات نيتشه[45]، بل إنه من غير الممكن إطلاقا، بحسب دولوز، فهم نيتشه ما لم ندرك أن مخاطبه هو هيغل، ومن هنا فلا إمكان عنده «لأي توليف بين هيغل ونيتشه، لأن فلسفة نيتشه هي مضادة مطلقا للجدل»[46]؛ وهكذا فتشخيصية

36. Ibid., p. 115
37. Ibid., p. 116
38. Ibid., pp. 108 -- 111
39. G.Deleuze, **Nietzsche et philosophie**, op.cit p. 100
40. Ibid., p. 97
41. Ibid., p. 3
42. G. Deleuze, **Nietzsche**, op. cit., p. 27
43. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p.72 / Nietzsche, op. cit., pp. 31 – 32
44. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p.10
45. Ibid., p. 9
46. G.Deleuze, **Nietzsche et philosophie**, op.cit p. 223

الجينيالوجيا أولا، لا تفهم إلا بالتقابل مع تجريدية الجدل؛ و«الاختلاف الإيجابي» la différence affirmative ثانيا، لا يفهم إلا بالقياس للسلب والنفي اللذين هما محركا المنطق الهيغلي؛ والعود الأبدي ثالثا، لا يدرك إلا كنقيض لفلسفة التاريخ[47] الهيغلية؛ و الإنسان الأعلى رابعا، لا يفهم إلا من حيث هو رغبة في تجاوز العبد وأخلاقه في الجدل الهيغلي[48]. وليست الأمور بهذه الصورة عند دولوز إلا لأن نيتشه وعى بأن الجدل في أساسه يتقوم بثلاثة عناصر متداخلة :

السلب كعلاقة منطقية، الحزن كقيمة عملية، النفي كفاعلية واقعية [49]؛ وهو بسبب من هذه الأسس والعناصر كان عنده فكرا خاطئا عاجزا لا يدرك حقيقة الأشياء (النتيجة المعرفية)؛ وفكرا حاقدا حزينا يعادي أخلاق الإثبات والإبداع والقوة فينتصر للعبيد[50] ويعيب على النبلاء قوتهم[51] (النتيجة الأخلاقية).

يقترب نقد نيتشه، من الناحية المعرفية، كثيرا من نقد برغسون و فال، فالجدل يتأسس على السلب والنفي[52] المجردين كمحرك للأشياء والوجود، وحركة التاريخ هي حركة السلب و«سلب السلب»، أي الاختلافات التي تظهر في لحظة داخل الهوية، قبل أن تعود لتغرق في مطلق هذه الهوية[53]، و لهذا فالجدل لا يمكن أن يتقدم إلا بالنّفي، فمن غير الصحيح أن السلب لحظة لأجل الإثبات، بل العكس، فالسلب هو جوهر الجدل[54]، ولهذا فالاختلاف الهيغلي هو اختلاف مقلوب، لأنه «سلب للسلب» Négation de la négation، عوض أن يكون «إثباتا لإثبات» Affirmation de l'affirmation، لهذا فهو سلب يختلف ويتخالف،و ليس اختلافا يزكي أو يثبت[55]، فالعبد في جدل هيجل يتحدد بنفي السيد، و كأن لسان حاله يقول : «أنا طيب لأنك شرير»[56]، فوجود السيد و قيمه الإيجابية عرضيان لا يكونان إلا لإثبات العبد الذي لا يفهم القوة إلا كخارج و كعرض[57]، على عكس السيد الذي يتحدد بدون إحالة على العبد[58]، لأنه يعرف قوته كمحايثة مطلقة لا تمايز بينها و بين تحقّقها[59]، وهذا ما لا يفهمه الجدل الذي يحوّل قوة السيد إلى مجرد لحظة عارضة في مسار تأكيد العبد الذي هو أبلغ تجسيد لأخلاق الضغينة، لأنه يعيب على السيد قوته، أي يمنعه عمّا يستطيعه[60] .

وكما أن الجدل لا يتحرك إلا بالسلب، فإنه لا يفكر إلا بقيم الضغينة و العدمية، فالمنطق

.47 Ibid., pp. 22 – 186 – 187– 225
.48 Ibid., pp. 189 – 190
.49 G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., pp. 223 – 224
.50 Ibid., p. 11
.51 Ibid., p. 11
.52 Ibid., pp. 223 – 224
.53 G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit , p. 344
.54 G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., pp. 223 – 224
.55 Ibid., pp. 224 – 225
.56 Ibid., p. 138
.57 G.Deleuze, **Nietzsche et philosophie**, op.cit p. 138
.58 Ibid., pp. 11- 137
.59 Ibid., p. 137
.60 Ibid., pp. 128 – 131

الهيجيلي منطق حزين و ثقيل [61] يعبق برائحة الصلب و الموت المسيحيين[62]، ويرفض قيم الفرح و الجمال التراجيدية التي تَقبل بالعالم و تُقبل عليه و تثبته في العود الأبدي، «عوض أن تبرره بالألم، أو تؤلّهه، كما يبشر بذلك العبد الهيجيلي»[63].

والجدل حقد على الحياة، بل كمال الحقد على الحياة[64] لأنه مسكون برغبة الانتقام التي يعشقها الضعفاء[65]، لهذا فهو عدمية ارتكاسية تكمل عدمية سالبة[66]، ورد فعل على الحياة، ورغبة في محاكمتها وفي الحد منها؛ إنه فكر الراهب الذي يُخضِع الحياة لمفعول النـفي، وإيديولوجيا المسيحية و نظرية العبيد[67]، لذا وجب تحرير التاريخ و منطقه من هذا اللحاف الحزين، بأن ننتصر لل «إثبات» Affirmation باعتباره خاصية إرادة القوة، وللحركة من حيث هي خاصية القوة، و «للصّيرورة» Devenir الفاعلة من حيث هي الوحدة الخلاّقة التي تجمع في ذاتها القوة و الإرادة»[68]. واجب الفلاسفة المعاصرين إذن هو بناء عجلة العود الأبدي المرحة والدائمة الدوران التي تلفظ السلب وتثبت الاختلاف[69]؛ واجبهم هو التأسيس لعالم «الإنسان الأعلى» الذي ينتصر للإرادة و يوحدها بالإبداع لأجل «الفرح» la joie فيقهر العبد و يهدم قيمه[70]؛ واجب الفلاسفة هو خلق زمن جدير بالحدث، و إنسان جدير بالعالم[71] و فكر جدير بالاختلاف، فكر «يذهب إلى أقصى ما يمكن أن تذهب إليه الحياة»[72].

يبدو بحسب ما تقدم أن مشروع نيتشه لم يكن عدميا- و هذه إحدى دروس دولوز- بل مشروعا ضد العدمية، أي مشروعا للحياة و القوة و المرح التراجيدي، تمييزا لـه عن المرح اللذّي، و لهذا فما كان له أن يتصالح مع الفلسفة الغائية المثالية. غير أن اللافت في قراءة دولوز، كما قلنا، هو إلحاحه هذا - من ناحية أولى- على كون نيتشه خصما للجدل بالذات، وهو - من ناحية ثانية- هذه اللغة الشرسة التي يستعمل ضد هيغل وضد قيمه خصوصا. والحقيقة أن قراءة كهذه لم تكن لتمر دون أن تترك أثرا عند الهيجيليين الذين كانوا في أوج قوتهم في الجامعة الفرنسية لحظة ظهور هذه التأويلات، بل إن قوة هذا النقد امتدت لتمس حتى الجانب الإنساني، إذ سجلت القطيعة بينه وبين أستاذه هيبوليت، أحد رموز الهيغلية الفرنسية، في هذه اللحظة بالذات، أي سنة 1962، سنة صدور «نيتشه والفلسفة».

على أن فلسفة نيتشه لم تكن موجّهة نحو الفلسفات السابقة عليها فقط، بل إن رهانها امتد ليلحق بأفكار لاحقة على نيتشه نفسه، إذ النيتشوية، بما هي مناهضة لأخلاق الضغينة والدين المسيحي، كانت أيضا مناهضة لقيم التحليل النفسي، ولسيكولوجيا الأعماق عموما.

---

61. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 21
62. Ibid., pp. 21 – 22 – 186
63. Ibid., p. 22
64. Ibid., p. 11
65. Ibid., p. 134
66. Ibid., p. 171
67. Ibid., p. 224
68. Ibid., p. 226
69. Ibid., p. 80 /voir aussi **Nietzsche**, op. cit, p. 36
70. Ibid., p. 40
71. Ibid., pp. 9 – 10
72. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 115

## ضد فرويد

سبق و أوضحنا بأن التحليل النفسي، من منظور دولوز، هو التمثيل الأقوى لسيكولوجيا الذنب[73]، و أن تصوراته مبنية كلها على منطق محاكمة الحياة، عوض إثباتها[74]، و لعله قد صار واضحا الآن بأن الأصل في هذا التصور كله كان هو نيتشه، بحيث لا إمكان لفهم نقد دولوز لفرويد – من منظورنا– ما لم نفهم بأن مرجعيته في ذلك كله كانت هي أكسيولوجيا الإثبات و الإيجاب النيتشوية. و هذا الأمر لا يتقدم كحدس عام فقط تكون فيه الفلسفة العامة لنيتشه مضادة للفلسفة العامة للتحليل النفسي، بل إن دولوز يصرح في أماكن عديدة، وفي نص «نيتشه و الفلسفة» خصوصا، بأن موقف نيتشه من التحليل النفسي قائم، ولو أنه لا يتوجه إليه رأسا بفعل المسافة الزمانية الفاصلة بينهما، فنيتشه كان دائما ضد سيكولوجيا الضمير، أو ما كان يسميه هو بسيكولوجيا «الكهوف»[75]، وهي السيكولوجيا التي لا يمكن أن تنتعش وتوجد إلا في ثقافة ارتكاسية تعتمد الذنب أساسا لها[76]، فمن السهل أن نتصور كيف كان سينظر نيتشه إلى فرويد لو أنه عاصره في الزمان، فلم يكن ليقبل بتاتا بمعرفة تضاد الحياة و تحاكمها[77]، وبسيكولوجيا قائمة على الألم والنكوص، فبغض النظر عن كون صفات «الراهب» و«القاضي» و «العبد» التي هاجمها نيتشه، متحققة في صورة المحلل، وفي التحليل النفسي عموما؛ فإن تصور نيتشه لماهية النفس الإنسانية ذاتها، و لمفهوم «اللاشعور»، متعارضان تماما مع مفاهيم التحليل النفسي[78]، و لهذا فإن «النموذج النيتشوي [العام] من حيث هو رفض لسيكوجيا الكهوف والأعماق و نظرية في اللاشعور؛ يتوجه مباشرة إلى الفرويدية»[79]، و هذا ما وعاه أحد الفرويديين الأوائل «أوطو رانك»، الذي ناهض مفهوم اللاشعور الفرويدي داخل نظام التحليل النفسي، باعتماد تصور آخر عن اللاشعور، يسمه هو نفسه بالنيتشوي[80].

وقد نذهب أبعد من ذلك فنقول بأن نظرية التحليل الفصامي كلها، بمفاهيمها ونموذجها، من حيث هي محاولة لتحرير اللاشعور من كل مرجعية معرفية أو قيمية، لا يمكن أن تفهم إلا ضمن المفاهيم النيتشوية، فالفصامي الذي يرفض الركون إلى قوالب التحليل الجاهزة وينفتح على جغرافيات وأعراق ومسافات العالم، هو نموذج للفكر الإثباتي والمرح الديونيزوسي؛ والرغبة، من حيث هي خط انفلات يصنع مساراته بالتزامن مع حركته ذاتها، هي نموذج لإرادة القوة المتحررة من ثقل الماضي وذاكرته المفتوحة على المطلق[81]؛ وزمن هذه الرغبة الذي يناهض ما يمنعه و يكسر انزياحاته العدمية اللذية، هو زمن العود الأبدي الذي يريد الحياة و يثبت الوجود كغاية، و الاختلاف كأصل.

73. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., chapitre IV .لتبين المقصود بسيكولوجيا الذنب أنظر خصوصا الصفحات : 167-161

74. Ibid., p. 131

75. Ibid., p. 168

76. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., pp. 162 – 163

77. Ibid., p. 131

78. Ibid., p. 128

79. Ibid., p. 168

80. Ibid., p. 131

81. Ibid., p. 41

إن ما يعنيه هذا الأمر، هو أنه إن كان من غير الممكن فهم التحليل الفصامي و نقد التحليل النفسي دون الجينيالوجيا وقيم الإثبات، فإنه من غير الممكن أيضا فهم «أوديب المضاد» و«ألف بساط» دون « نيتشه و الفلسفة».

لم تكن مفاهيم إرادة القوة والعود الأبدي والإنسان الأعلى إذن، مفاهيم استحضرت في نصوص دولوز حول نيتشه بغرض سجالي ضد التحليل النفسي والهيغلية فقط، بل إنها مفاهيم مثلت حجرا من أحجار الزاوية في أنطولوجيا الاختلاف الدولوزية برمتها، فزمان الأيون لا يكون دون الإحالة على العود الأبدي؛ و حركة السيمولاكر لا تدرك دون إرادة القوة؛ و منطق المعنى لا يتأسس دون الإحالة على جينالوجيا المعنى. غير أن بيان هذا الأمر يحتاج بالضرورة إلى بسط القول في مفهوم الوجود من حيث هو جوهر محايث بالمعنى السبينوزي، وهو ما يعني أيضا أن نيتشه - بلغة مباشرة - لا يكون ممكنا كفلسفة عند دولوز، من دون مرجعية سبينوزا.

# الفصل الخامس

## العالَم كإيتيقَا

«إنه أمير الفلاسفة، ولعله الوحيد الذي لم يتواطأ مع إغراءات التعالي (....) هو مسيح الفلاسفة، و ما الفلاسفة المتبقون، حتى أكبرهم، إلا حواريوه»

G.Deleuze,F.Guattari,**Qu'estcequelaphilosophie** ? op. cit., p. 66 .

«نحن لا نعرف ما يستطيعه جسم ما»

B. Spinoza, **L'éthique**, livre III, 2 SC.

تمثل فلسفة سبينوزا ونسقه الأنطولوجي تحديدا، من منظور دولوز، أقوى محاولة في تاريخ الفلسفة لبناء نظرية خالصة عن الوجود[1]، إذ لا يعرف هذا التاريخ نسقا نظريا استطاع أن يرقى بالمفاهيم إلى ذلك المستوى الرفيع من الدقة والقوة و العمق الذي يشكله نص «الإيتيقا»[2] الذي يبقى- في تصور دولوز- «الآلة المفاهيمية الفلسفية بامتياز»[3]. و لم يكن بمُكنة الفيلسوف الهولندي أن يمتاز على غيره و أن يأخذ مؤلفه ما أخذه من قيمة، لولا أنه حاول تجاوز منطق الميتافيزيقا نفسه كما صيغ وعرف منذ أرسطو، فإذا كانت الانطولوجيا بالتعريف هي «الدراسة النظرية المجردة للوجود من حيث هو موجود»[4] أي المعرفة التي تسعى لبناء نظريات عامة حول الوجود في اطلاقيته وقبليته، فإن «إيتيقا» سبينوزا لا تُفهم إلا باعتبارها محاولة لتجاوز هذا التجريد والقبلية الواسمين للأنطولوجيا؛ ففلسفة سبينوزا، من منظور دولوز، هي«فيزياء للوجود»[5]؛ فيزياء تنظر في تركيب الموجودات من حيث هي «قوى»puissances ومقادير طاقة تدخل في نظام عام من الفعل والانفعال المفتوحين[6]، نظام تتحقّق فيه الموجودات ككيفيات وليس كماهيات، وكمقادير و ليس كقيم، و كاستعداد لـ«لانفعال» الفيزيائي Affection وليس كجواهر متراتبة قيميا و أخلاقيا. و لهذا ففلسفة سبينوزا هي على الحقيقة فيزياء فكرية، بل

---

1. درس 02/12/1980.
2. درس 09/12/1980؛ درس 10. 13/01/1981.
3. درس 10. 13/01/1981.
4. André Lalande, **Vocabulaire Technique et critique de la philosophie** , op. cit., p. 714
5. درس 8. 06/01/1981
6. G. Deleuze, **Spinoza philosophie pratique**, op. cit., p. 57/ Cours du 09/12/1980

كيمياء فكرية[7]، لأنها تنظر في التركيب وليس في الترتيب، أي في الموجودات من حيث هي علاقات حركة وسرعة [8]، وليس من حيث هي جواهر متقوّمة بذاتها وأعراض متقومة بغيرها. و إن كان ولا بد من ترتيب في هذه الإيتيقا، فلن يكون إلا ترتيبا فيزيائيا[9] وليس أبدا أخلاقيا مجردا، فكل الموجودات متساوية من حيث الاعتبار المنطقي والأخلاقي، إذ لا وجود لأي تسام أو تعال في نظام الجوهر الواحد المحايث لذاته و صفاته، و لهذا كانت «الإيتيقا» النظرية الفلسفية الأهم في تاريخ فلسفة الوجود، لأنها النظرية التي استطاعت أن تستبدل إجرائية التجربة[10]، بالتجريد والتصوير، دون أن تسلّم بشيء لإغراءات التعالي، فكل مسارات «الإيتيقا» ودروبها تتكون وترتسم في المحايثة وبُسطها[11]. وهاته الميزات مجتمعة، هي ما يبرر القول بأن «الإيتيقا» ليست انطولوجيا، وتلك هي العلة في كون سبينوزا لم يسمّها كذلك، إذ لا ينبغي أن نتصور بأن سبينوزا اتفاقا و صدفة يختار لنظريته اسم «الإيتيقا»[12]، إذ هي لم تُسمَّ كذلك، إلا لأنها على الحقيقة «إيتولوجيا»، وليست انطولوجيا[13].

والإيتولوجيا في الاصطلاح المعرفي تعني «العلم الذي يدرس كيفيات الوجود وأشكال تحقق الموجودات بما هي قوة وحركة، وعلاقات أثر وتأثير»[14]؛ و لأن فلسفة سبينوزا هي إيتولوجيا فهي «إيتيقا»، و الإيتيقا غير الأخلاق، بل هما على طرفي نقيض، فالتصور الإيتيقي عن العالم لا يمكن أن يفهم إلا باعتباره بديلا للتصور الأخلاقي، فعند دولوز «الإيتيقا هي نظرية القوة التي تتعارض بإطلاق مع الأخلاق، التي هي نظرية الواجبات و الإلزامات»[15].

تبعا لهذا الأمر تكون فلسفة سبينوزا، في تصور دولوز، فلسفة فوق - أخلاقية، بل هي المناهضة الأقوى في التاريخ الفلسفي للنزعات الأخلاقوية والتزييفات الثيولوجية[16]، ولهذا فهي عنده الأصل البعيد للجينيالوجيا النيتشوية، ففي مسار التيار الحيوي المناهض «للأخلاقوية» ومشاعر الحزن و قوى الارتكاس، أي في التيار الممتد من لوكريس إلى نيتشه؛ يحتل سبينوزا مكان الصدر.[17]

## الجوهر

تطمح نظرية سبينوزا في الوجود، من حيث هي إيتولوجيا تنظر في كيفية انتماء الموجودات إلى الطبيعة، إلى أن تقدم تصورا محايثا عن العالم تكون فيه الموجودات متحررة من كل اعتبار

7. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., pp. 180 – 211 /**Spinoza philosophie pratique**, op. cit., p. 58

8. G. Deleuze, **Spinoza philosophie pratique**, op. cit., p. 168

9. Ibid., p. 100

10. Cours du 06/01/1981

11. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 43

12. Ibid., p. 35

درس 06/01/1981

13. Ibid., pp. 40 – 168

14. درس 09/12/1980.

15. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 247 / G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 143

16. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 249

17. G. Deleuze, Spinoza, Philosophie pratique, op. cit., p. 76

متعال[18]، فلا وجود لماهيات أرقى أو أهم من أخرى[19]، فكل شيء في العالم أو الطبيعة هو جزء من بساط المحايثة العام الذي هو أصل وغاية كل فعل أوأثر أو علاقة في الوجود[20]. و الاسم الآخر الذي يعطيه سبينوزا لهذا البساط أو الطبيعة هو «الجوهر». والجوهر، بما هو المجال الذي يحتوي كل شيء[21]، هو علة ذاته و علة كل موجود[22]، مادة كان أو فكرا، حركة أو سكونا. على أن هذا الجوهر المحايث لذاته وصفاته و أحواله ليس علة خالقة ولا منزّهة[23] بل هو التحقق المطلق للامتناهي بذاته في كل لحظة[24]، بحيث لا يمكن أن يوجد أي موضوع أو مفهوم خارجه. و مهما كان تصورنا أو تسميتنا لهذه الذات الجوهرية، الله؛ العالم؛ الطبيعة؛ الجوهر؛ Deus sive natura» »[25] فإن سماتها ثابتة و خصائصها واحدة.

وأول سمات الجوهر أنه واحد متواطئ[26]، فأول مبدأ في فلسفة سبينوزا هو قوله ب «جوهر واحد لكل الصفات»[27] و طبيعة واحدة لكل الأجسام؛ ولهذا فالجوهر واحد و لو أنه يعبرعن ذاته بأشكال لا نهائية؛ أي أنه بساط واحد يثبت كل ما يوجد جسما كان-أو فكرة أو فردا[28]. ووحدة الجوهر هذه لا تنفي التعدد، و لكنها تنفي تعدد الجواهر، فالتعددات الحاصلة تعددات «واقعية» Réel وليست «عددية»Numérique، إذ أنها تتحصل داخل الجوهر، و ليس إزاءه أو بمحاذاته[29]، «فالذات الإلهية منقسمة [في ذاتها] ولكنها ليست مفككة؛ صفاتها مختلفة و لكنها غير متفرقة»[30].

ووحدة الجوهر هذه أو الوجود أو الطبيعة هي، في تصور دولوز، واحدة من أهم اكتشافات «الإيتيقا»، من حيث هي إيتولوجيا كما ذكرنا[31].

ولأن الجوهر واحد، فهو «مطلق»Absolu ، في طبيعته كما في تحققه[32]. والمطلقية في الطبيعة هنا تحضر كبديل عن الكمال الثيولوجي، إذ أن الإيتيقا السبينوزية تحررنا من أوهام التصور الثيولوجي حين «تستبدل اللامتناهي المطلق في الطبيعة، بالكمال المتناهي كخاصية»[33].

---

18. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 59 / G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 35.
19. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 59
20. Ibid., p. 157
21. درس 02/12/1980.
22. G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., pp. 78 – 134
23. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, p. 58 / G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 147.
24. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 58 / G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 134.
25. «Deus Sive natura», **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 27
26. هذه السمة استحضرها سبينوزا للخروج من التصورات المشتركة و التشكيكية للوجود التي سادت في القرون الوسطى والتي يسميها دولوز بالتصورات الرمزية / الدرس 03/02/81.
27. «Une seule substance pour tous les attributs» / G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 164.
28. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique,** op. cit., p. 164
29. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 59
30. G. Deleuze, **L'Ile déserte**..., op. cit., p. 209
31. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, pp. 42- 43
32. Ibid., p. 134 / Cours du 09/12/1980
33. Ibid., p. 63

والجوهر مطلق أيضا في تحققه، لأن تحققه أزلي أبدي، أو قل إنه سرمدي، إذ هو الذي يفعل بذاته وهو الذي ينفعل بذاته، فالإله لا يستكين، لأنه العلة المحركة لكل تحققاتها» في كل لحظة[34] ؛ ولهذا فهو «قوة في فعل دائم» «Puissance en acte»؛ «قوة ربط و حل لا تقطع للعلاقات، وفق قوانين أبدية»[35].

و لأن الجوهر هو العلة المطلقة المحايثة لذاتها، الشاملة لكل ما يوجد، فإنه لا يدرك كإرادة أو كذات[36] بل «كتعبير»، إذ أن ماهية الذات الإلهية هو كونها «تعبيرا» Expression [37] «بل إن [هذا] التعبير (...) هو حياة الذات الإلهية» كلها، إذ ليست الطبيعة في النهاية إلا نظام «البَسط» Explication و «التضمين»[38] Implication في تعاقبهما.

ولهذا فإن الإله ليس سوى تعبيراته التي تتضمن كل شيء، وليست الأشياء في نفس الآن إلا تحقّقات حالية لذات الإله[39]. غير أنه لا ينبغي فهم العبارة أو التعبير بمعنى التفسير، من حيث هو العملية العقلية التي يقوم بها الوعي تجاه شيء خارج عنه، بل التعبير هو التعيّن و التحقّق المحايث للشيء[40]، أي أنه في النهاية فعل وجود مادي، وليس فعل تمثل نظري. والتعيين عند سبينوزا يتخذ معنيين، معنى «الانعكاس» Réflexion، كانعكاس الصورة في المرآة – على أن نفهم المرآة باعتبارها الصفات والأحوال، والصورة التي تنعكس باعتبارها الجوهر– ثم ثانيا معنى «النمو» Germe، فكما أن البذرة تنمو و تتحقّق في الشجرة، «فالماهية تنعكس و تتعدد في الصفات «Attributs» التي هي مرايا تعبر في جنسها عن ماهية الجوهر»[41]، مع الأخذ بعين الاعتبار كون الصفات فعلا وحركة و قوة نمو[42] «Eléments génétiques / Eléments dynamiques» و ليست مجرد انعكاسات سلبية. يعني هذا الأمر في المحصلة أن الجوهر لا يتقوّم إلا بصفاته التي تعبرعنه، والصفات بدورها لا تتقوّم إلا بأحوالها التي تعبّر عنها[43]، وهذا هو المعنى الكلي لمفهوم الطبيعة عند سبينوزا، إذ هي عنده ما يشمل في نفس الآن كل شيء، فالصفات تضمن وتعبر عن الجوهر، والجوهر يضمن ويعبر عن الصفات، والأحوال تضمن و تعبر عن الصفات التي تحقّقها[44]. غير أن هذا التعدد في التعبير لا يصاحبه أي تعدد في الماهية، إذ هو الجوهر نفسه يعبر عن ذاته في صفاته وأحواله، أو قل هي الطبيعة نفسها في صورتها «الطابعة» (الجوهر من حيث هو علة وصفات)[45] و«المطبوعة»، (الصفات من حيث هي أحوال وآثار)[46]، وهذا هو

34. Ibid., p. 134
35. Ibid., p. 52
36. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 58
نناقش هذه النقطة باستفاضة في الفصل التالي حين سنعرض لموقف سبينوزا من التصورات الثيولوجية و التشبيهية للإله
37. Voir **l'éthique**, livre I, démonstration 36 / Voir aussi Spinoza et le problème de l'expression, op.cit., voir par exemple les pages 9 - 10 - 12 - 88.
38. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 103
39. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**. op. cit., p. 105
40. Ibid., p. 14
41. Ibid., p. 69
42. Ibidem
43. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 103 / G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p.13.
44. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., voir par exemple pp. 21- 34 - 37- 97
45. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., pp. 120 – 121
46. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 120 / G. Deleuze, Spinoza et le problème de

المعنى الذي ينبغي بحسبه أن نفهم صفة «وحدة الوجود» أو «النزعة الطبيعانية»، التي توصف بها فلسفة سبينوزا وفكره[47].

الجوهر إذن هو واحد مطلق محايث لا ينقطع عن الفعل و الانفعال بذاته و في ذاته، إنه الوعاء الحامل و المباطن لكل ما يوجد، من أكثر الأجسام تناهيا في الصغر، و أكثر الأفكار بساطة في التركيب، إلى أرقى إمكانات التحقق التجريبي و المنطقي.

غير أن هذه الوحدة و التواطؤ والمطلقية و المحايثة التي تدافع عنها إيتولوجيا سبينوزا وإيتيقاه، لن تكون متوافقة مع التعدّدات اللانهائية للموجودات ما لم نستحضر مفهوم الصفات والأحوال التي تعبر بها هذه الصفات عن جنسها، و بالتالي تعبر بها عن الجوهر الذي هو متحقق بها.

## الصفات

يعرف دولوز الصفات- اعتمادا على الكتاب الأول من «الإيتيقا»- بكونها : «ما يدركه الفهم من الجوهر، باعتباره ما يحقق ماهيته [الجوهر]»[48]. يبين هذا التعريف أن الصفات هي ما يدرك به الجوهر، أو قل هي الصورة التي يحضر بها في الذهن الإنساني، ولهذا فهي أشبه ما تكون ب «زوايا نظر» Points de vue للجوهر[49]. غير أنه سيكون من الخطأ اعتبارها أجزاء قائمة بذاتها منفصلة عن هذا الجوهر، إذ الصفات لا توجد أبدا بذاتها[50] «فشرط الصفات هي وحدة الجوهر»[51]، إذ لا إمكان لإدراكها إلا من حيث هي الجوهر وقد عبر عن نفسه، و هو ما يعني، في المحصلة، أن العبارة هي عين التعبير[52]، فالجوهر يعبر عن ذاته، والصفات تعبّر عن الماهية التي تكشف عن ذاتها في هذا التعبير[53]. وهذا الأمر يصح بالخلف أيضا، إذ إن الجوهر «لا يكون خارج الصفات التي تعبر عنه»[54]، بل إن الصفات تتماهى مع الجوهر الذي هو محلّها، في نفس الوقت الذي تتماهى فيه هي مع أحوالها.[55]

الخلاصة هنا هي أن الصفات عين الذات، ولهذا فمن نعوت الصفات كونها «جوهرية»[56] أي كونها «ماهية الإله»[57] Essence de dieu أو قل «قوة الإله» «Puissance de Dieu»[58]، والصفات من طبيعتها أنها لا متناهية في جنسها وعددها، و لو أن الوعي لا يدرك منها إلا اثنتين هما الفكر والامتداد. والفكر لا يُقصد به هنا أيضا الوعي، أي العملية الذهنية للفرد، إذ الوعي الفردي

---

l'expression, op. cit., p. 88.

47. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 207
48. G. Deleuze, Spinoza, **Philosophie pratique**, op . cit., p. 72
49. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 18
50. Ibid., p. 33
51. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 164
52. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 35
53. Ibid., p. 21
54. Ibid., p. 34
55. Ibid., pp. 39 - 37 / G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 74
56. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 150
57. Ibid., p. 150
58. G. Deleuze, Spinoza, **Philosophie pratique**, op . cit., p. 63

ليس إلا حالا من الأحوال اللانهائية الممكنة للفكر. والامتداد ليس المقصود به فقط المعنى الفيزيائي الأولي، أو ما كان يسمى قديما «بالهيولى»، بل هو الأثر و العلاقة، فالصفات حركة و فعل[59] دائمان و ليست انفعالا. و لا نهائية الصفات هاته، هي ما يسمح لنا بأن نسم الجوهر بالكمال[60]، على عكس الكمال بمعناه التشبيهي الذي يصوغه التصور الثيولوجي.

و ليس بين الصفات المباطنة للجوهر، اللامتناهية في جنسها، أي تمايز ممكن، إذ إن فلسفة سبينوزا ترفض بالقطع أي مفاضلة بين الصفات، فلا سمو للفكر على المادة، أو للجسم على الروح[61]، و هذا ما يسمّى عنده ب «نظرية التوازي» Parallélisme و هذه النظرية هي أيضا واحدة من أهم اكتشافات فلسفة سبينوزا[62].

وإذا كان الجوهر غير ممكن الوجود من دون صفاته، فإن الصفات بدورها غير ممكنة من دون أحوالها، إذ لا صفات ما لم تتحقق بالأحوال، و هذا هو المعنى العميق للمحايثة، إذ الطبيعة الطابعة (الجوهر كعلة و كصفات) لا تستغني في وجودها أبدا عن نظام الطبيعة المطبوعة (الآثار والأحوال)[63]«Effet- mode »، و هذا ما يضمن تواطؤ الجوهر من ناحية univocité، و عدم انحلاله إلى سلسلة جواهر متراتبة في القيمة من ناحية أخرى[64]، و هذا ما يضمن أيضا محايثة الجوهر لذاته، حيث تكون كل الموجودات متوافقة متواصلة «Correspondance»، سواء نظرنا إليها من زاوية الأشياء- في الصفات على اختلافها- أو في ترابطها «Enchainement» وتلاؤمها «Convenance» الداخلي الخاص[65].

## الأحوال

تحمل الأحوال في فلسفة سبينوزا، بحسب تأويل دولوز، مجموعة أسماء كلها تفيد المعنى عينه، فمن جهة، الحال هو«الماهية الفردية»، و «مقدار الشدة» Portée d'intensité؛ ومن جهة أخرى هو الصورة التي تتخذها عناصر جسم ما في ترابطها[66]؛ و من جهة ثالثة هو الديمومة أو الأثر أو «الكوناتوس»[67] Conatus.

وعلى الرغم من أن توصيف «الكوناتوس»؛ والذي معناه، في التعريف المدرسي، جهد الموجودات لإدامة علاقاتها المكونة و بحثها الفعليEn acte لإخراج ماهيتها نحو التحقق و البقاء الدائمين[68]؛ هو التحديد الأشهر و الأقوى للأحوال عند سبينوزا، فإن دولوز يعتبر أنه ليس المفهوم الأهم، إذ السمة الأعمق والأجدر بالاهتمام عنده، فيما يخص طبيعة الأحوال، هي كونها «قوة» Puissance، أي أثرا و ديمومة، وبالتالي «علاقة»[69]. وهذا ليس نفيا منه لأهمية

59. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., pp. 33 - 36
60. Ibid., pp. 63 – 64
61. Ibid., pp. 91 – 96
62. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 42
63. Ibid., p. 120
64. G. Deleuze, **Spinoza Philosophie pratique**, op. cit., p. 120
65. Ibid., Chapitre IV, concepts : attribut, cause, nature
66. G. Deleuze, **Spinoza Philosophie pratique**, p. 47
67. Ibid., p. 138 / Essence de mode et Conatus
68. Ibid., p. 137
69. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., pp. 82 - 84 / **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., pp. 109 – 110

مفهوم «الكوناتوس» في فلسفة سبينوزا، بل تحديدا لما يعنيه و يهمّه هو في تأويله، بما أن كل قراءة تأويل، و كل تأويل هو، و حتى في الاشتقاق اللغوي، تقديم و منح للأولوية لمفاهيم على أخرى.

تكمن ماهية الحال عند سبينوزا في كونه «واقعا فيزيائيا«Res Physicae» أي مقدار قوة وكمية شدة»[70]، فماهية الشيء هي درجة شدته[71]، وحدود الشيء هي حدود قوته، وهذه المسألة تحيلنا من جديد على ما ذكرناه في البدء، أي على كون فلسفة سبينوزا مادية في العمق[72]، لأنها تنظر للموجودات في بعدها الفيزيائي[73] الكمي، وهذا هو ما يفسر نفور سبينوزا من التجريد، من حيث إن التجريد هو النّظر للموجودات في إطار تراتب قيمي كيفي. غير أن مقدار القوة هذا، الذي هو سمة الحال، غير متناه بطبيعته، فلا وجود لقوة أخيرة، لأن القوة الأخيرة هي الطبيعة بمجموعها[74]، فمقادير قوة الأشياء المتناهية، هي جزء من القوة الإلهية، لأنها أحوال لصفات الإله[75]. و لأن الحال قوة ومقدار، فإنه أيضا أثر، فماهية الشيء هي قدرته على الدخول في علاقات تأثّر وأثر بأكبر قدر ممكن»[76]، ولهذا سمّى سبينوزا الأحوال «بالآثار التي تلحق بالجوهر»[77]، إنها في حقيقتها عبور، ولو أنه ينبغي التمييز بين الأثر و التأثير، من حيث إن الأول عبور يلحق بالجسم (حال الامتداد) و الثاني عبور يلحق بالعقل (حال الفكر)[78].

و تحديد الأحوال باعتبارها آثارا، تنتج عنه أمور غاية في الأهمية، أولها أن مفهوم الماهية يصبح لاغيا، لأنه غير عملي، و يُعوّض بمفهوم العلاقة «إذ لا يمكن فصل الحال، من حيث هو وجود، عن الأحوال اللانهائية الأخرى»[79] فهو بطبيعته مفتوح على كل الأحوال الأخرى، فكل موجود في الطبيعة، يتحدد بعلاقاته و تركيبه و حركته و قدرته على التأثير و التأثّر[80]. وثانيها أن النموذج الفلسفي الجديد الذي يصبح جديرا بالاهتمام و التأمل يصبح هو الجسم[81] إذ إن السؤال العميق لفلسفة سبينوزا ليس هو سؤال القيمة : «ما قيمة الموجود» بل سؤال : ما الذي يستطيعه جسم ما ؟ أي ما معنى أن يكون الجسم علاقة تدوم في الزمان[82]؟ وما هي العلاقات التي يستطيع أن يقيمها جسمك؟ وما مقدار حركته ؟ وإلى متى يستطيع أن يظل ضامنا لعلاقاته التي يكون استمراره بها رهينا؟[83] .

---

.70 G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 174.

.71 درس 17/03/1981

.72 G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 27

.73 Ibid., p. 118 / Cours 02/12/1980

.74 G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 81 / Cours 17/03/1981

.75 Ibidem

.76 G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., pp. 84

.77 B. Spinoza, **L'éthique**, livre I, définition 5, cité **in Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 118

.78 G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., pp. 69-70

.79 Ibid., p. 120

.80 Ibid., pp. 57 - 166

.81 Ibid., p. 28 / Cours 4 du 09/12/1980

.82 G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 165

.83 Ibid., pp. 170 – 171

إضافة إلى ما في تصور كهذا من نقد وتجاوز قوي لمسلمات التراث الفلسفي السابق، من حيث إنه التراث الذي كان دائما تأملا في ماهية العقل و القيمة، وتناسيا للجسم كسؤال وموضوع، فإنه هو ما يمكن فلسفة سبينوزا من أن تكون فلسفة للمحايثة بامتياز، بل أكثر الفلسفات محايثة[84]، وبالتالي فهو ما يعطيها الحق في أن توصف ب «الإيتولوجيا»، أي الفلسفة التي تنظر في الموجودات من جهة طاقتها و شدتها وعلاقاتها، وليس من جهة ماهيتها أو قيمتها القبليتين.[85]

ينتج عن هذا التصور الأنطولوجي الجديد، من الناحية الفلسفية، أن مفهوم الإنسان وتعريفه الأرسطي يصبح غير ذي قيمة؛ إذ لا يصير الإنسان هو العقل أو التخلّق، و لا يصير للفرد أي وضع اعتباري استثنائي قياسا إلى باقي الموجودات، فالأنا ليس ماهية أو وجودا، بل مجرد «كيفية وجود» manière d'être[86]؛ أي تركيبا وفق نظام ما في صفة؛ نظام من الأطراف[87] وجملة من الأجزاء المتناهية في الصغر التي تتعالق وفق نموذج من الحركة و السكون[88]، وليس أبدا جنسا أو جوهرا أو صورة، إنه قوة تسعى نحو حدها الأقصى (كوناتوس)، فما يميزني عن الآخرين هو قوتي[89]، لأن وجودي ليس أكثر من جهدي و قوتي الجزئية التي هي جزء من قوة الإله، فلا تحقق لي إلا من حيث أنا جزء من هذه الكينونة العامة المطلقة الشاملة، المحايثة لذاتها و صفاتها و أحوالها، و التي نسميها الجوهر[90].

ينتج عن هذا الأمر فلسفيا أيضا، من ناحية أخرى، تحولات هائلة في مفهوم الأخلاق والمجتمع و الحياة و الوعي، و هي تحولات لا تفهم قيمتها، كما سبق القول، ما لم نستحضر طبيعة التصورات الأخلاقية و الثيولوجية والإنسية التي سادت تاريخ الفكر قبله؛ فبقدر ما تبني الإيتولوجيا السبينوزية فلسفة جذرية في المحايثة، بقدر ما تهدم، بالاستتباع، التصورات الإحيائية والتشبيهية والغائية عن العالم، و هذا هو ما يبرر تسميتها بالإيتيقا كما ذكرنا، وهذا ما يجعل من المتعذر، في تصور دولوز، فهم سبينوزا ما لم ننظر إليه وإلى فلسفته باعتبارها مناهضة للخرافة والزيف[91]، و ما لم نفهمها باعتبارها جزءا من التيار النقدي الذي يمتد من الفلسفات الطبيعية اليونانية القديمة، إلى نيتشه[92].

---

84. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., p. 70
85. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 171
86. درس 17/02/1981
87. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., pp. 109 – 110
88. درس 10/03/1981
89. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 55
90. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., pp. 80 – 81
91. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 31
92. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 249

# الفصل السادس

## العالم كإيتولوجيا

«ليس الفرح (...) شرا، بل هو خير؛ الحزن، على النقيض من ذلك، هو و بشكل مباشر، شر»

B . Spinoza, **L'éthique**, Quatrième livre, Proposition XLI.

«ليست أفكار انفعالات الجسم الإنساني، من حيث ما هي متعلقة بالعقل، واضحة متميزة، بل[ هي و على العكس] غامضة»

B. Spinoza, **L'éthique**, Deuxième livre, Proposition XXVIII.

تقدم في الفصل السابق أن فلسفة سبينوزا لا تفهم في شقها الأنطولوجي، من منظور دولوز إلا باعتبارها إيتولوجيا، أي باعتبارها سعيا للنظر للموجودات من جهة الكيف في التركيب، والكم في الحركة؛ و النظر إلى العالم من جهة ما هو علاقات فعل وانفعال دائمين، و إلى الذات الإلهية باعتبارها وحدة جوهرية لا انفكاك لها عن صفاتها وأحوالها، بحيث يكون الجوهر هو عينه الصفات و الأحوال التي تشرحه، وتكون الأحوال والصفات هي عينها الجوهر الذي يلمّها. و قد قلنا إن هذا الأمر هو، عند سبينوزا، الضامن الوحيد لتحقيق فلسفة محايثة في الوجود. في هذا الفصل نحاول أن ننظر فيما يترتب عن هذه المقدمات من نتائج في الشق الأخلاقي و العقدي، ثم فيما يترتب عنها في الشق المعرفي. ولو أنه ليس من الممكن، في منظور دولوز، الفصل بين هذين الجانبين - المعرفي والقيمي- «فالنظريات الكبرى للإيتيقا (وحدة الجوهر، تواطؤ الصفات، المحايثة المطلقة، الضرورة، التوازي،) لا يمكنها أن تنفصل عن الأطروحات العملية الثلاث حول الوعي والقيم و النزوعات الحزينة» tristes passions [1]. بعد ذلك سنحاول أن نتحول للنّظر فيما أحدثه هذا الأمر من تغييرات في الفلسفات السابقة عليها (ديكارت)، وما فتحته من إمكانات أمام الفلسفات اللاحقة عليها (نيتشه).

---

1. Gilles Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 35

## من الأخلاق إلى الإيتيقا

يترتب عن تأويل فلسفة سبينوزا باعتبارها إيتولوجيا أولا، أنها تصير كما قلنا إيتيقا وليس أخلاقا[2]. إذ الإيتيقا، وعلى خلاف ما قد يُفهم، ليست هي «علم الأخلاق»، بل العكس تماما، فالتصور الإيتيقي للعالم و الإنسان، كما تقدم، لا يفهم إلا باعتباره نقيضا للتصور الأخلاقي عن هذا العالم[3]، و ذلك لأسباب أساسية قدمناها في الفصل السابق مجملة، و نبسط القول فيها هنا مفصلة.

ينبني التصور الأخلاقي للعالم، أولا، على مبدأ تكون بحسبه القيم سابقة على الوجود[4]، و الموجودات غير متساوية في ماهيتها و قيمتها، فالقيم أسمى من الموجودات المادية، لأنها هي المكلفة بإخراجها نحو التحقق بالوجود، إذ الموجودات قوة لا تخرج إلى الفعل، إلا حين تتحقّق قيميا[5]، وهذا هو عمق مثالية أفلاطون. ثم إن الموجودات، في مستوى ثان، هي في ذاتها غير متساوية، فالواحد (الإله، الخير الأعم) أسمى من العالم، و الروح أسمى من الجسد[6]، و الجوهر أسمى من الأعراض[7].

في مقابل هذا التصور، وضدا على الأخلاق التي هي نظرية «الواجبات»[8]، تتقدم «الإيتيقا» كنظرية للقوة، فالموجودات كلها متساوية في القيمة من منظور الإيتيقا، أي كلها استعداد للانفعال و الفعل[9]، لأنها محض كمّيات طاقة و استعداد[10]، فلا وجود للواحد الذي يسمو على الباقي، ولا للقيم التي تحرك الموجودات نحو التحقق. وهكذا فإذا كان السؤال الجوهري للتصور الأخلاقي هو«ما الذي يتوجب عليك بالنظر ل«ماهيتك» Essence؟ فإن السؤال الإيتيقي سيكون هو «ما الذي تستطيعه بالنظر إلى «قدرتك» Puissance[11]؟ ينضاف إلى هذه الفروق فرق آخر، و هو أن النظام الأخلاقي هو في جوهره نظام «حكم» [12] Jugement وهذا الحكم أو التقويم، هو مزدوج في العمق، لأنك تكون فيه، من جهة، حاكما على الأشياء بتحديدك لقيمتها، وتكون فيه أنت أيضا، من جهة ثانية، موضوعا للحكم الأخلاقي، و الحال أن ليس هناك من شيء، في تصور دولوز، أكثر من إيتيقا سبينوزا بعدا عن مفهوم الحكم الأخلاقي هذا، لأن نظرها متعلق بالوجود من حيث هو تركيب و تجريب، أي من حيث هو نقيض

2. تمت ترجمة كتاب الإيتيقا لسبينوزا إلى العربية تحت عنوان «علم الاخلاق»، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس(بدون تاريخ)، و هي ترجمة في نظرنا خاطئة (من جهة العنوان)، لأن مفهوم الإيتيقا، كما يؤوله دولوز وكما يتوضح في هذا البحث، لا يمكن أن يفهم إلا باعتباره مقابلا و نقيضا لمفهوم الأخلاق، و كل نظم الحكم القيمية، لهذا وجب الاجتهاد لإيجاد مقابل عربي لكلمة الإيتيقا لا يخون هذه الدلالة الأولى.

3. Gilles Deleuze. **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., chapitre II

أنظر أيضا درس دولوز بتاريخ 02/12/1980 .

4. درس دولوز بتاريخ 02/12/1980 / Spinoza, **philosophie pratique**, op. cit., p. 35

5. G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 35

6. درس 09/12/1980

7. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 234

8. G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 143

9. درس 09/12/1980.

10. G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 59

11. درس 16/12/1980.

12. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 248

للحكم القيمي[13]، فما ينتمي لماهيتي هو كوني «حالا» Etat يعبر عن مقدار من القوة و الفعل، وعن زيادة و نقصان[14]، و لهذا كانت التجربة الإيتيقية نقيضا للتجربة الأخلاقية، «لأنها عوض أن تقيم نظاما أخلاقيا [تراتبيا]، تبسط نظاما للمحايثة»[15]؛ وعوض أن تخلق تركيبات تتمايز قيميا، تكتفي بتحليل المكونات الكيميائية[16]. ليس معنى هذا أن الحكم يصبح غير ممكن في فلسفة سبينوزا، بل معناه أن الحكم القيمي، والترتيب الأخلاقي، هما اللذان يصبحان غير ممكنين. فإذا كانت الفضيلة المطلقة والخير المطلق غير ممكنين، فهذا ليس معناه عدم وجود الحسن والقبيح، le bon et le mauvais[17]، أي ليس معناه، بلغة نيتشه، أن ما وراء الخير و الشر هو تساوي الخير و الشر، فالحَسن موجود، و القَبيح موجود، ولكن الحسن هنا يصبح هو ما يوافق نظام علاقاتي أنا [18]؛ أي ما يقوي و يزكي نظامي وتركيبي الخاص، أو لنقل ما يزيد من مقدار قوتي[19]؛ والقبيح يصير هو ما يحلّ أويحد من نظام ترابطاتي، أو يحد من مقدار قوتها، وكذلك الشأن مع باقي الموجودات[20]، والفيلسوف الحق هو الذي يتمثل مبادئ الإيتيقا هذه، ويفهم أن الحكم الأخلاقي ليس شيئا[21]، فالجهل وحده هو ما يدفع إلى الحكم الأخلاقي المطلق[22]، إذ لا معنى أخلاقي لما يحصل[23]، فمن منظور الطبيعة العام وبمنطق الإيتيقا، لا وجود للشر و لا للخير[24]، بل هناك النافع والمفيد، أو الضار والمؤذي لحال ما من أحوال الجوهر، و الضرر يكون في الحد من قوة التحقق والفعل، أي أن الضرر،بعبارة أخرى، يكون هو كل ما يتعارض مع الكوناتوس[25]، و الخير يكون هو ما يزكي أو يقوي هذا الكوناتوس، وهذا التصور هو ما يعصمنا من الوقوع ضحية الوهم الأخلاقي الذي يجعلنا ننظر إلى الموجودات وكأنها في ذاتها حاملة لقيم أخلاقية تجعل بعضها أسمى من بعض. إن فلسفة المحايثة المطلقة تعلمنا أن لا تمايز في الوجود، و «أن الشر ليس شيئا»[26] «le mal n'est rien»، وبالتالي فإن التخلق لا يصير بحثا عن التحقق بالواجبات[27]، بل تناغما عاما مع الطبيعة، وبحثا عن التوافق والتكيّف،

13. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 58
14. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 57
15. Ibid., p. 59
16. Ibidem
17. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 233
18. درس 13/01/1981.
19. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., pp. 225 – 226
20. لم يتحدث سبينوزا في نصه الأساسي «الإيتيقا» عن تصوره الخاص للشر و ماهيته، و قد كانت مراسلاته الجوابية الشهيرة على أسئلة الثيولوجي الداناركي بلينبيرغ هي الفرصة التي اغتنمها لتوضيح تصوره الخاص لهذا المفهوم.
أنظر : Spinoza, **Lettres sur le mal**, édition Folio, 2006 / أنظر تفصيل القضية في :
**Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 227
والدرس 12 بتاريخ 06/ 02/ 1981.
21. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 248
22. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 36
23. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 232
24. Ibid., p. 233
25. G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 59
26. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit, pp. 232 – 242 / **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., pp. 34 - 37- 53
27. الدرس 7 بتاريخ 06/ 01/ 1981

و عملا على تزكية علاقات الوجود، وفي هذا تلتقي فلسفة سبينوزا بمبادئ الفلسفات الطبيعية القديمة، و بهذا تكون المهّد الفلسفي لقيم الإثبات النيتشوية.[28]

### سبينوزا وأخلاق السعادة

تلتقي جينيالوجيا نيتشه مع إيتيقا سبينوزا، من منظور دولوز، في أكثر من موقف، بل يبدو عنده من المتعذر فهم الأولى بدون الاستناد إلى الثانية. و سبينوزا يلاقي نيتشه، في نظره، على الأقل في ثلاث قضايا، في تصورهما للموجودات باعتبارها مقدار قوة أولا؛ في انتصارهما لقيم الحياة و الإثبات ثانيا وفي مناهضتهما لمنطق الخرافة و أخلاق الحزن و الارتكاس ثالثا.

وإذا كانت الموجودات تتقدم من منظور الإيتيقا كمقادير قوة مفتوحة و كبحث دائم عن التحقق في الوجود بأقصى ما تستطيعه من طاقة، فهذا الأمر معناه، في تصور دولوز، أن إيتيقا سبينوزا ليست إلا توصيفا و تسمية أخرى لإرادة القوة النيتشوية[29]، إذ من منظور نيتشه، الموجودات هي أيضا إرادة قوة و إثبات في الوجود الذي هو عالم لصراع القوى الفيزيائية، وهذا الأمر معناه عند دولوز، أن سبينوزا هو المهد الفعلي لفلسفة نيتشه، وللمادية المعاصرة عموما، إذ لا يمكن أن ننكر بأن «هناك وضعية فيزيائية قوية في فكر سبينوزا»[30] و هي الوضعية التي ستشكل الرافد الأساسي لكل الفلسفات المادية اللاحقة عليها. ويتزكى هذا التوافق أكثر، بين نيتشه وسبينوزا، حين ننظر في القيمة التي يحتلّها عند كليهما مفهوم الجسم، فلا يمكننا ألاّ نتنبّه للتوافق العجيب الموجود بين عبارة نيتشه «ما يهم هو الجسم» و بين عبارة سبينوزا «إن المهم هو أن نعرف ما يستطيعه الجسم»[31]. على أن اللقاء الأقوى بين الفيلسوفين يتحقق في انطباق تصوراتهما القيمية، إذ إن الإيتيقا، من منظور دولوز، هي التي توضح بأفضل ما يكون «صورة الضغينة»[32] Portrait de ressentiment التي صاغ نيتشه، فلا أحد من الفلاسفة قبل نيتشه، استطاع أن يبسط العلاقة العميقة الموجودة بين الطغاة و العبيد أفضل من سبينوزا[33]، ولهذا كانت فلسفة سبينوزا مناهضة لثقافة الضغينة و التسلط في نفس الآن[34] ، و«نضالا مطلقا ضد كل المشاعر الحزينة»[35]، فعندما يعرف سبينوزا الشر بكونه ما يحل تركيبا ما من منظور ذلك التركيب، و عندما يعرف الحقد بكونه ما يحد من قوة التعالقات الظرفية، وعندما يحتفي في نصوصه بالفرح باعتباره توافقا يزكي وجود الأحوال[36]، و عندما يحدد الأوجه الثلاثة لأخلاق الحزن في «العبد و الطاغية والراهب»[37]، و عندما يعتبر الفلسفة حربا على الخرافة و ثورة ضد

28. G. Deleuze, Spinoza et le problème de l'expression, op. cit., p. 251

29. الدرس 4 بتاريخ 09/ 12/ 1980.

30. الدرس 11 بتاريخ 13/ 01/ 1981.

31. G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 28 / G. **Deleuze, Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 197

32. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 38

33. Ibidem

34. الدرس بتاريخ 20/ 01/ 1981.

35. G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 76

36. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 251

37. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 38

مشاعر الخضوع و الموت و الاستبداد [38]، و عندما يقدم الفيلسوف باعتباره ذلك الذي يعي الضرورات ويناهض الكره وينكفئ على الحياة والإثبات[39]؛ عندما يقرر كل ذلك، فهو لا يفعل سوى أن يوضح الرابط العميق الموجود بين أخلاق الحزن و أخلاق التسلط، أي بين الطغاة و العبيد؛ و هذا هو الموقف الذي قضى نيتشه بياض أيامه في تبيانه و الاستدلال عليه. غير أن لقاء الفيلسوفين و استناد فلسفاتهما إلى بعضها لا يقف عند هذه العتبة، بل يتجاوزه إلى أشياء أخرى عديدة، من مثل الموقف من التصورات الدينية عن العالم، ومن الكوجيطو وديكارت الذي يعد، في تصور دولوز، الخصم المشترك للفيلسوفين.

### الوعي و الإلوهية

ليس من المبالغة، في نظر دولوز، أن نرى في سبينوزا أقوى خصوم الثيولوجيا والتصورات الدينية[40]، فهو فيلسوف النور المطلق[41] الذي لم يهادن يوما التصورات الغنوصية عن العالم؛ فعند سبينوزا ليس الإله شيئا غامضا أو معتما أو غير قابل للفهم، بل هو ضوء ووضوح، لأنه في جوهره تعبير مادي يتحقق في الطبيعة، ولا شيء أوضح أو أقرب إلى الإدراك من الطبيعة[42]، و لهذا ففلسفته هي، قبل كل شيء، حرب على الخرافة، لأن الخرافة هي ما يمنعنا عن وعي حقيقة الوجود، و الوعي بقدرتنا و قوتنا في هذا الوجود[43]. ولا فرق عند سبينوزا بين الخرافة و الثيولوجيا، لأن أسسهما النظرية واحدة، إذ هما معا تُفسّران ما يُجهل أصله بعلة علوية [44]، وهما بفعلهما هذا - أي بتقديمهما لعلل متعالية عن العالم لتفسير العالم - تخرجان عن التصور المحايث للعالم، وعن نظامه الفيزيائي.

و يمكن عموما أن نحصي في الإيتيقا، من منظور دولوز، ثلاثة أوهام تشكل في اجتماعها الأرضية الصلبة التي تستند عليها كل التصورات الدينية و الأسطورية، أولها وهم «الغائية»، وينبني على قلب العلاقات العلية [45] بأن ينظر إلى فعل الأجسام على جسمنا باعتباره علة وجودها؛ و ثانيها وهم «الحرية»، وهو نتيجة للوهم السابق، وقوامه أن يرى الوعي في ذاته العلة الأولى المحركة للأجسام[46]؛ وثالثها وهم الألوهية، وقوامه نزوع الوعي إلى اختراع علة أولى، يحمل عليها ما لا يستطيع تفسيره أو فهمه من أسباب، وهذا الوهم الأخير لصيق بوهم آخر يسكن التصورات الدينية، هو «التصور التشبيهي» anthropomorphique عن الإله[47].

ينزع الوعي، بفعل من وهم الغائية، إلى ألا ينظر إلى الموجودات من حيث هي أجسام وعلاقات فيزيائية؛ أي من حيث هي نظام من الحركة و السكون، بل يميل إلى أن يؤولها بحسب

---

38. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression, op. cit**., pp. 249 – 250
39. Ibid., pp. 222 – 223/ **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 39
40. G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 31
41. الدرس 11 بتاريخ 13/ 01/ 1981
42. نفس الدرس بنفس التاريخ.
43. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 249
44. Ibid., p. 46
45. G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 31
46. Ibidem
47. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 91

فعلها عليه، و حاجته إليها، فيجعل من أثرها غاية، عوض أن يكون أثرها عليه نتيجة لفعلها الذي هوعلة وجودها في الأصل [48]، و هكذا فهو يرى مثلا في إنبات الزرع غاية لسقوط المطر، عوض أن يكون نتيجته الفيزيائية.

بحسب هذه الرؤية يصير العالم كله نظاما عليّا يعتبر فيه الإنسان ذاته المركز والأصل[49] فتصير الأشياء موجودة «من أجل جسمي عوض [ أن أنظر إلى ] فعل الأشياء على جسمي»[50]. وهذا الوهم يؤدي طردا إلى الوقوع ضحية الوهم الثاني للوعي، الذي هو وهم الحرية.

يعتقد الوعي أنه حر مريد، و أن فعله مطابق لإرادته[51]، فيرى في تفسيراته للأشياء، النظام الفعلي لحصول الأشياء، و الحال أن التفسير أو الفكر ليس- في نظام سبينوزا- عملا للوعي الخارجي للإنسان، بل هو فعل للشيء نفسه[52]، فلا يشرح و لا يعبر و لا يفسر إلا الجوهر ذاته في صفاته و أحواله[53]. و بهذا المعنى فالفكر هو الذي ينعكس في الوعي، و ليس العكس، إذ الوعي هو دائما تال على الفكرة التي هو وعي بها[54]. بهذا تكون المعرفة هي إثبات الفكرة لذاتها في النفس، وليس الفعل الذي تقوم به ذات سيكولوجية تعي حقيقتها؛ فالمعرفة هي إثبات ذاتي من فكرة لذاتها، أو لنقل إنها تعبير الفكرة عن ذاتها، والفهم الإنساني ليس سوى انعكاس بعدي لهذا التعبير[55]. ينتج عن هذا الأمر أن مفهوم الحرية، من حيث هي فعل إرادي للروح[56]، أي من حيث هي الفاعلية الواضحة المتميزة لذات واعية، يصير غير ذي معنى، لأن «الضرورة تصبح هي الشكل الوحيد لتحقق ما يوجد[57]«Ce qui est possible est nécessaire»، مما يعني أن الوعي يصير غارقا كلية في اللاوعي[58]؛ و الإرادة، أي الفعل بحسب الرغبة و الميل، تصبح مجرد وهم ناتج عن أثر النزعة الغائية في النفس؛ أما الإدراك فيصبح قلبا للعلاقة الحقيقية للأشياء، قلبٌ نستبدل بحسبه فعل الوعي الإنساني بالأشياء، بفعل الأشياء على هذا الوعي، والحال أن الفهم الإنساني هو انفعال دائما، إذ إن ما يشرح هو الجوهر، فشروح الجوهر هي التي تحيل على الأفهام التي تدركها[59]، لإن الوعي ليس الخاصية الأخلاقية لذات، ولكن الصفة الفيزيائية لفكرة[60].

لا تتوقف أوهام الثيولوجيا عند هذا الحد، بل تتجاوزه إلى ما هو أكبر، إذ عندما يعجز الوعي الديني عن فهم علية ما في إطار مفهومي الحرية و الإرادة الإنسانيين، يميل إلى حملها على وعي أقوى، و حرية أكبر، و إرادة أعم هي إرادة الإله، و هذا هو ما يسميه سبينوزا بوهم

48. G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 84
49. Ibid., p. 83
50. Ibid., p. 31
51. Ibid., p. 114
52. Ibid., pp. 103-104
53. Ibidem
54. Ibid., p. 82
55. Ibid., p. 79
56. Ibid., p. 114
57. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 113
58. Ibid., p. 82
59. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 90
60. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 83

الألوهية.

تتأسس الثيولوجيا على الاعتقاد في وجود إله خالق متعال على موجوداته[61]، وهي تحمل على هذا الإله كل أشكال الوعي البشري، فترى فيه مشرّعا و مريدا وعادلا وطيبا، أي كائنا إنسانيا ولكن بقوى و قدرات أكبر.

والحقيقة أن ليس أبعد من روح «الإيتيقا» من تصور كهذا، و لا أبغض إلى فكر سبينوزا من هذه النزعة التشبيهية للإله[2]، لأن هذه النزعة تتأسس على خلط شنيع بين معنى الجوهر، وبين أحواله و صفاته[63]، فتنزع إلى أن تحمل عليه سمات حالية إنسانية، من مثل الوعي والطيبة[64]، فتحوله إلى صورة كاملة عنها، و الحال أن الجوهر/ الإله ، لا يحقق كماله بـ «الصفات الإنسانية» Attributs humains، بل العكس فصفات الإله هي التي تعبّر للموجودات عن قوتها بذاتها[65]، و بهذا المعنى لا إمكان لأن نحمل خصائص الأحوال على الجوهر إلا إذا استعملنا الصفات باسم مشترك[66]. فالجوهر لا يتماهى مع أحواله في أي صفة، اللّهم في وعي الأحوال الزائف بنظام الأشياء، فالإنسان «يؤنسن» الإله، تماما كما كان بإمكان المثلث، إن استطاع إلى الكلام سبيلا، أن «يثلّث» الإله، فيحكم ب «أن الإله كامل التثليث» «Eminemment triangulaire» [67].

على أن الأصل في كل هذه الأوهام، عائد إلى كون الثيولوجيا قد فهمت الاعتقاد كما لو كان نظاما للمعرفة[68]، فأقامت نظاما تراتبيا علّيا خاضعا لتمايزات قيمية، واستبدلته ببساط المحايثة الذي ينظر في التركيب وليس في الترتيب، وفي علاقات الحركة والسكون الموجودة بين الجزيئات، وليس في الماهيات القيمية التي تحقق الأشياء[69].

### سبينوزا ضد ديكارت

يتجاوز نقد سبينوزا لمفاهيم الوعي و الحرية و الإرادة و مفهوم الإله كعلة فاعلة أو صانعة حدود الثيولوجيا ليمتد إلى فلسفات الوعي عموما، و الديكارتية خصوصا؛ و هذه إحدى ميزات تأويل دولوز لفلسفة سبينوزا، إذ في الوقت الذي درج فيه المؤرخون على اعتبار سبينوزا فيلسوفا ديكارتيا، بل وأحيانا مجرد شارح له، انصب كل مجهود دولوز- سواء في كتابيه الأساسيين حول سبينوزا، أوفي دروسه و مقالاته - على بيان خطأ هذه القراءة، إذ مع دولوز ليس فقط من غير الممكن التوفيق بين سبينوزا و ديكارت[70]، بل إن فلسفة سبينوزا في جملتها لا تدرك إلا من حيث هي نقد وسعي لتجاوز فلسفة ديكارت[71].

61. Ibid., p. 87
62. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 40
63. Ibid., p. 91
64. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique, op.** cit., pp. 88 – 89
65. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression,** op. cit., p. 80
66. Ibid., p. 91
67. G. Deleuze, **Spinoza, Philosophie pratique**, op. cit., p. 87
68. Ibid., p.145
69. Ibid., p. 172 / G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., pp. 96 – 98
70. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 147
71. Ibid., pp. 13 – 120

ويكمن العيب الأول للديكارتية في كونها فلسفة وعي، والحال أن الوعي من منظور سبينوزا غارق بكل أطرافه في اللاوعي[72]، والأكيد أن هذا ما يجعلها (الديكارتية) تشترك مع الثيولوجيا في وهم الحرية، فالفكر عند ديكارت هو فعل ذات عاقلة تدرك في وضوح و تميّز[73] ذاتها و العالم، و هذا معناه أن ديكارت، بتصوره هذا، يسقط في تأويل سيكولوجي للفكر[74]، وهو الأمر الذي منعه من الترقّي لإدراك البعد التعبيري فيه[75]، فمسلمة الوضوح والتميز، التي هي حجر الزاوية في فكر ديكارت، تجعل من الفكرة إنتاجا ذاتيا ، أي تمثلا و«انعكاسا» Réflexion تمارسه الذات في علاقة داخلية مع ذاتها، و الحال أن الوعي هو فعل للجوهر، فالفكر صفة، أي فعل للطبيعة[76]؛ فعل تكون فيه الفكرة حقيقية بذاتها فينا كما في ذات الإله[77]؛ والتمثل، تمثلنا نحن، «توافق» Adéquation[78]مع هذا الذي يكون ممكنا به، و ليس أبدا انعكاسا سيكولوجيا[79] «فالفهم ليس عملا لذهن خارج الشيء، بل هو بسط الشيء لذاته في ذاته»[80]، أو لنقل إن الفكر عمل للطبيعة وليس للفرد؛ ولهذا فهو ليس فهما، و هذا ما يجعل من إيتيقا سبينوزا «فلسفة في الطبيعة، مضادة لديكارتية في العمق»[81]. أضف إلى ذلك أن النظر إلى الفكر باعتباره تمثلا سيكولوجيا، و ليس محتوى تعبيريا، يسقط في عيب آخر هو التجريد[82]، والتجريد ليس عند سبينوزا سوى اسم آخر للوهم، فحدّ التجريد هو أنه : «فصل في النظر بين ما لا ينفصل في الإدراك» «Séparer dans la pensée ce qui inséparable dans la représentation»[83]، و لهذا فهو منهج يحول الموجودات من أحوال تدرك، باعتبارها مقادير قوة في فعل[84]، إلى أجناس و فصول وتمييزات «عددية» numérique، لا تنظر في الكيفيات التي تتحقق بها الموجودات في الجوهر، أي التحديد الواقعي[85] (مقادير القوة الكيفية) بل تنظر في التراتبات القبلية التي ليست إلا أوهاما للوعي السيكولوجي[86].

وإذا سقطت فكرة الوضوح و التميز، تسقط بالضرورة كل النتائج التي استندت إليها، والتي أهمها الاستدلال على وجود الإله، أو ما يسمى الدليل الأنطولوجي*.

---

72. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit, pp. 101- 102/ **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., pp. 27 – 29 – 31 – 43.

73. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression** , op. cit., p. 11

74. Ibid., p. 137

75. « L'expression comme fondement de la représentation», Ibid., p. 138

76. Ibid., p. 143

77. G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 106/ **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 84.

78. G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 84 / **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., pp. 10 - 11- 14 - 101.

79. Cours du 24/01/1980

80. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p.14

81. Ibid., p. 13

82. G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 107

83. Ibid., p. 64 / Cours 21 du 03/02/1981

84. G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 69

85. Ibid., p. 66

86. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 138

* : البنية المنطقية للدليل الأنطولوجي هي

1. Dieu est un être parfait.2 L'existence est une perfection. 3 Dieu a pour propriété l'existence.

يرفض سبينوزا الدليل الأنطولوجي بالنظر ابتداء للأسس السيكولوجية التي ينبني عليها، و بالنظر، استئنافا، للنزعة التشبيهية التي يسقط فيها، إذ أن الاستدلال على وجود الله بفكرة الكمال اللامتناهي، هو، كما سبق التوضيح، قلب للعلاقة الموجودة بين الجوهر وأحواله، لأن فكرة الكمال هي حال للفكر، أي تحقق لصفة من صفات الجوهر في الوعي وليس العكس، أي تحدد للجوهر بالكمال[87]. فليست صفة الكمال الإلهي إلا إسقاطا لصفات إنسانية على الإله. والدليل الأنطولوجي خاطئ بالنظر إلى منهجه أيضا، فهو منهج «تحليلي» analytique يدعو إلى الترقي من النتيجة إلى العلة[88]، والحال أن المنهج الوحيد القادر على إدراك نظام الأشياء هو المنهج «التركيبي»[89] Synthétique – المنهج الذي تأسست عليه الإيتيقا – والذي يقدّم الفكر الإنساني باعتباره تناسبا[90]، والمعرفة باعتبارها تحوّلا في صنة الفكر[91]، و ليس مجرد وعي لذات سيكولوجية.

ونزوع ديكارت التشبيهي يتزكى بتصوره للإله كعلة متعالية[92]، و بالتالي كعلة صانعة ومحركة و خالصة، وما إليها من التصورات ذات الأصول الثيولوجية[93]، ويتزكى أيضا في تصوره للإله باعتباره علة خالقة، و للعالم كنتيجة لهذا الخلق، و كذا في تصوره للفكر باعتباره فعلا للروح و للامتداد باعتباره انفعالا للمادة[94]، وهو ما يسقط ديكارت، من منظور سبينوزا دولوز، في أبشع أشكال المفاضلة بين الصفتين، وهو خرق شنيع لمنطق المحايثة و «التوازي» السبينوزيين Parallélisme، اللذين هما شرط تحقق الأحوال في الجوهر كما توضح سابقا، إذ لا امتياز للجسد على الروح عند سبينوزا، ولا العكس[95]، فالجسم حال لصفة هي الامتداد، و الروح حال لصفة هي الفكر، و كلاهما صفتان متساويتان في جنسهما و كمالهما، فكما أن لا تعالي للفكر على الامتداد، من جهة ما هما صفتان للجوهر[96]؛ فلا تعالي للروح على

---

=وعند ديكارت يحضر هذا الدليل في كتاب «تأملات ميتافيزيقية» في النص التالي :

«je ne puis concevoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement : non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, et qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais, au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon».

René Descartes, **Méditations métaphysiques**, Quadrige - Presses Universitaires de France – Paris, 1988, méditation cinquième, pp. 101-102.

87. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 61

88. Ibid., p. 142

89. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 145

90. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 129

91. G. Deleuze, **L'Ile déserte...**, op. cit., pp. 215 – 216

92. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., pp. 46 - 47

93. Ibid., p. 60

يتوافق دولوز في رؤيته هذه للإله كعلة صانعة عند ديكارت، خلافا لسبينوزا، مع التأويل الذي قدمه مؤرخ الفلسفة الكبير فردنان الكيي Ferdinand Alquié.(أنظر دروسه في السوربون لسنتي 1958-1959 تحت عنوان Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza /(Leçon 1-Leçon2). أعيد نشرها سنة 2003 عن دار النشر la table ronde, poche broché ). و لعله من المفيد هنا أن نذكر بأن الكتاب الذي عرض فيه دولوز لهذه القضايا مفصلة Spinoza et le problème de l'expression، والذي كان رسالة تكميلية لشهادة الدكتوراه، كان تحت إشراف الكيي نفسه .

94. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 28

95. Ibid., p. 88

96. Ibid., p. 91

الجسم[97]، وليس من الممكن أبدا النظر لأحدهما باعتباره فعلا و للآخر باعتباره انفعالا[98]، وهذا التساوي في القيمة هو الضامن القوي لوحدة الوجود، وهو العاصم من السقوط في تصور أخلاقي عن العالم[99]، «لهذا كان من اسماء مذهب سبينوزا التوازي»[100]، وهو الاسم و الوصف الذي لا يمكن فهمه، بحسب ما تقدم، إلا كرد فعل على فلسفة الكوجيطو و على تصوراتها التفاضلية عن الوجود[101].

يبدو واضحا الآن السبب الذي من أجله لا يمكن- من منظور دولوز- الفصل بين المقدمات النظرية ل «لإيتيقا» و بين النتائج العملية و النقدية التي تتحصل منها فيما يتعلق بماهية القيم و الوعي والاعتقاد؛ و يبدو واضحا أيضا لماذا تعرضت فلسفة سبينوزا لكل ذلك الرفض والاستهجان في حياة صاحبها وبعدها، و لماذا اتهمت بالنزوع «المادي» Matérialisme و«اللاأخلاقي» immoralisme و«الإلحادي» Athéisme[102]؛ وهي الاتهامات و التوصيفات نفسها التي ستتوجه إلى فلسفة نيتشه فيما بعد. و ليس هذا الأمر صدفة، إذ أن الفيلسوفين معا، وكما سبق التوضيح، لا يمكن أن يفهما إلا في إطار هوية فلسفية واحدة تجعل من الجسم موضوعها ومن النقد منهجها ومن الحياة المناهضة للحزن والارتكاس غايتها؛ هوية يشهد عليها نيتشه نفسه حيث يخاطب في رسالته أحد أصدقائه قائلا : «إذا ما كنت أعلن حاجتي إلى سبينوزا، فإني أفعل ذلك بدافع غريزي»[103].

97. Ibid., p. 235
98. Ibidem
99. Ibid., p. 91
100. Ibid., p. 97
101. Ibid., pp. 147 – 207
102. G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique, op**. cit, p. 27
103. Ibid., p. 173

# خاتمة القسم الأول

تقدم معنا أن نصوص دولوز ذات الطبيعة المدرسية – وهي النصوص التي ملأت الفترة الأولى من مساره الفكري – مثلت أحداثا فكرية في حينها، سواء من جهة موضوعها- كونها اشتغلت على متون مغمورة ضدا على الجو الفلسفي العام لعصرها- أو من جهة منهجها الذي أراده دولوز أن يكون حرا «إبداعيا» يقدم توليفه الخاص وتشكيله الشخصي لصورة الأسماء التي اشتغل عليها. ولم تكن هذه الأعمال لتمر دون أن تثير ما أثارته من سجال في ذلك الحين وبعده؛ سجال بلغ من الحدة درجة مست حتى الجوانب الشخصية من علاقته بأساتذته وبالوسط الجامعي الفرنسي الذي ظل يظهر نوعا من الحيطة تجاهه إلى حدود الثمانينيات.

على أن العنصر المشترك بين مجموع الانتقادات التي توجهت إلى نصوص دولوز التأريخية المذكورة كان هو ما يمكن أن نسميه بمعيار التطابق مع الأصل، وهو عنصر نجده حاضرا في انتقادات الفرنسية، كما في الانتقادات الأنجلوساكسونية. والعلة في هذا الأمر، من منظورنا، هي أمران اثنان، أولهما، أن التقليد الجامعي الفرنسي في فترة الستينيات والسبعينيات – أي ما يوافق الانتقادات الأولى التي عاصرت ظهور النصوص – كان تقليدا يشتغل بمنطق المدارس والتكتلات، وهو المنطق الذي أعلن دولوز دائما مناهضته له ونفوره منه؛ وثانيهما كون التقليد الأنجلوساكسوني – الذي غلب على الانتقادات الأخيرة – تقليدا وضعيا مضادا في العمق للمبادئ والقيم النيتشوية التي حكمت أعمال دولوز. الخاصية الأولى تظهر بوضوح في الموقف الذي ستبديه مدرسة التحليل النفسي الفرنسية تجاه قراءته لفرويد، والخاصية الثانية ستتوضح بقوة في النقد الذي توجه به بعض السبينوزيين الأمريكيين لنصيه حول سبينوزا*.

---

*. ما أثار الجدل بخصوص قراءة دولوز لسبينوزا كان هو ما أسمته جيلان هوفي مثلا بانتقائية هذه القراءة،
Gillian HOWIE, Deleuze and Spinoza: An Aura of Expressionism, Palgrave Macmillan edition, England 2002
ولهذا فقراءة دولوز لسبينوزا، في نظر هوفي، هي نموذج لما يسميه بالقراءات «ما بعد الحداثية» لتاريخ الفلسفة، بل هي النموذج الأوضح لهذه القراءة. و السمة المركزية لهذا النوع من القراءة هي التضحية بالدقة و والصرامة، لأجل إثبات تأويلات «ذاتية أدبية» (نفس المرجع ص 170) وانتقائية دولوز، في تصورها، تظهر بوضوح مثلا حين يركز على مفهوم «القوة»، و يضرب صفحا عن مفهوم «الأحوال المتناهية»، وحين يهمل وحدة الجوهر، في الوقت الذي يركز على مفاهيم «العلاقة» و«الأثر». هذا ناهيك عن كون دولوز يقدم فلسفة سبينوزا كفلسفة للاستسلام والفردانية المنغلقة، فسبينوزا دولوز هو فيلسوف يقول بالانفصال المطلق للأحوال عن بعضها وبصراعها الذاتي لتقوية درجة فعلها، والحال أن فلسفة سبينوزا، عند هوفي، هي تواصل كلها، و لهذا حق لنا أن نعتبر قراءة دولوز- من منظور هوفي دائما- نموذجا للضعف المنطقي والتهافت المنهجي والخضوع والفردانية الأخلاقية، وهذا ما ينزع عن دولوز كل حق في الحديث بلسان سبينوزا، بل وبلسان نيتشه (نفس المرجع صفحة 192) لأنه في محاولته الجمع بينهما، ضيع الروح «الإلحادية» القوية لنيتشه، والروح الحيوية العامة لسبينوزا، في مقابل تزكية نوع من السكينة و الاستسلام التي لا توافق أيا من الفيلسوفين.

و مهما يكن من أمر هذه التأويلات، ومهما يكن من قيمة هذه الانتقادات، فإن ما يمكن أن نقوله في ختام هذا القسم، هو أن الأسماء التي أوردنا، برغسون و نيتشه وسبينوزا، و بالصيغة

---

=أما بخصوص قراءة دولوز لنيتشه فما أثار الجدل كان أمرين اثنين، الأول منهما تعلق بالتأويل الذي جعل بحسبه دولوز فلسفة نيتشه النقيض التام لفلسفة هيغل والتكملة الأوفى لفلسفة سبينوزا و لمسار الفلسفات الحيوية عموما؛ و الثاني منهما تعلق ب «أخطاء» التأويل التي وقع فيها دولوز وفي مفاهيم أساسية، و قد كان السبب في هذا الخطأ هو اعتماد دولوز على الطبعة الأولى من كتاب «إرادة القوة»، و هي الطبعة التي تبين فيما بعد- بعد التوصل إلى المخطوط الأصلي- بأنها مزيفة ومنحولة.
في الاعتراض الأول اصطدم دولوز بحراس المعبد الهيغلي، خصوصا منهم أولئك الذين أوقفوا جهدهم على محاولة التوفيق بين المطلق الهيغلي و الإنسان الأعلى النيتشوي؛ و قد ضم هذا الطرف فلاسفة كبارا من مثل أستاذه جان هيبوليت، بل و جان فال الذي تحفظ، في مقال نشره بالعدد الثالث من مجلة «دورية الميتافيزيقا و الأخلاق» الصادرة سنة 1963، عن تأويل دولوز المغرق في مناهضة هيغل، ولو أنه استدرك بالثناء على الكتاب في عمومه؛ هذا إلى جانب هيغليين آخرين أقل أهمية مثل «فورتينغ» و «لوبران» اللذين اعتبرا نيتشه دولوز كائنا غريبا، واصفين تأويله بكونه «إلتهاميا» Anthropophagique.
في شق آخر تعارض هذا التأويل مع فلسفات أخرى حاولت أن تربط نيتشه بماركس وفرويد، كما كان الشأن مع فوكو، حيث سيعلن دولوز في بداية السبعينيات عن نفوره من كل محاولة تسعى لربط نيتشه بفرويد أو بماركس، لأن نيتشه عنده هو «حل و تفكيك» لكل تصور نظامي، و بالتالي فلا يمكن اختزاله في أي نظام أو مدرسة، كما هو الحال في الفرويدية و الماركسية. G. Deleuze, **L'Ile déserte**, op. cit., p. 354
بيد أن الاعتراض الأهم على دولوز سيأتي من الإيطاليين «جيوريجيو كولي» و«مازينو مونتيناري» تلميذي الفيلسوف «جياني فاتيمو» بعد صدور النص المسمى «الأعمال اللاحقة لنيتشه»، وهو الكتاب الذي سيكون عماده المخطوطات المتأخرة لنيتشه. في هذا العمل سيدافع المؤرخان المذكوران عن كون نص «إرادة القوة»، و الذي كان يعد إلى حينه قلب فلسفة الرجل، هو في الأصل نص منحول على نيتشه، إذ هو عبارة عن فقرات حوّرت و زيّفت من طرف أخت الفيلسوف، لموافقة فكره مع الجو السياسي والإديولوجي لألمانيا بداية القرن. وهذا الاكتشاف سيكون هو المنطلق الذي سيأخذ به نيتشوي إيطالي آخر هو «باولو ديوريو»، ليبين عيوب التأويل الدولوزي الذي استند بقوة على نص «إرادة القوة». تركز نقد ديوريو على خطأين اثنين تعلقا بمفهومين اثنين في تأويل دولوز؛ الأول منهما هو التحديد الذي قدمه لمفهوم «إرادة القوة»، والثاني، هو التحديد الذي قدمه لمفهوم «العود الأبدي». فيما يتعلق بمفهوم «إرادة القوة»، اعتمد دولوز في تأويله على فقرة مقتطعة من الطبعة الأولى وهي الفقرة التي استنتج منه دولوز أن «إرادة الاقتدار» هي خاصية داخلية للقدرة نفسها من حيث هي ما يتممها و ما هو خاص بها في نفس الآن. وخطأ التأويل الدولوزي بالنسبة لديوريو قائم في كون النص الأصلي المخطوط، لا يحتوي على عبارة «إرادة داخلية» (inner wille (vouloir interne)، بل عالم داخلي inner welt (monde interne))، و بالتالي لا يمكن أن نوافق دولوز في القول إن «إرادة القوة» Puissance هي في نفس الآن تكملة للقوة وخاصية داخلية لها، ( أنظر في هذا الصدد :
Paolo D'iorio «Nietzsche et l'éternel retour. Genèse et interprétation», Nietzsche, Cahiers de l'Herne, Paris, 2000, pp. 361–389. - Mazzino Montinari, Paolo D'Iorio, Patricia Farazzi, la volonté de puissance n'existe pas, édition l'éclat, Paris, 1998, pp. 185–188. ) فهذا خطأ في الفهم، فضلا عن كونه سيسقطنا في تصور ثنائي لا تقبل به فلسفة نيتشه التي هي فلسفة أحادية محض Moniste. أما في المفهوم الثاني (العود الأبدي)، فما حاول أن يبينه ديوريو هو أن دولوز اعتمد في تحديده لمعناه، على نص منحول هو الشذرة 334 من الكتاب الثاني ل «إرادة القوة»، والحال أن هذه الشذرة هي في الأصل فقرة للعالم «جوهان كوستاف فوك» (Johann Gustave Voght) استحضرها نيتشه في سياق نقده للتصور الميكانيكي الذي كان فوك أحد أهم ممثليه، وهي واردة بالفعل في المخطوط الأصلي، ولكن على هامشه، و قد حصل الخلط، بحيث عُدت نصا لنيتشه في الطبعة الأولى، والحال أنها نقيض لما يذهب إليه نيتشه. كان هذا الخطأ هو المانع الذي جعل دولوز لا يفهم الطبيعة الكلية للعود الأبدي في نظر ديوريو.
بخصوص نقد دولوز للتحليل النفسي، كانت «كلمة السر» التي وجهها «لاكان» لتلامذته عند ظهور نص « أوديب المضاد» هي أن يتم «كبت الحدث»، وهذا ما يفسر أن «لاكان» لم يتعرّض للكتاب إطلاقا في أي من كتاباته أو دروسه في حينه، ولم يرد عنده ذكر له إلا بشكل مقتضب وفي وقت متأخر، حين وصف دولوز و غاتاري بكونهما «عُقابًا شريبيريا برأسين»،
=و هي صورة أراد منها القول أن كل جهد الكتاب هو مجرد «هذيان ذهاني» (Paranoïaque)، شبيه بذلك الذي كان يعانيه «شريبير»، مريض فرويد الشهير .على أن عقدة لسان التحليليين بدأت تنحل شيئا فشيئا مع مرور الزمن، خصوصا مع الصدى الجماهيري والمساندة القوية التي لقيها النص ، فبدأت بعض «المقالات النقدية» في الظهور. و اللافت في هذه الانتقادات أنها لم تهتم بمضمون العمل أو بقيمته النظرية، بل لخصته في بعده السجالي، أي في كونه هجوما على «سلطة المحلل النفسي»، وهذا ما كان الشأن عليه مع «أندري غرين» الذي نشر مقالا في «الدورية الفرنسية للتحليل النفسي» سنة 1972 واعتبر فيه العمل مجرد رد فعل فلسفي تقليدي على الانفتاحات الفكرية التي حققها التحليل النفسي، و التي وضعت سلطة الفلاسفة في مأزق، لأن ما يدعو له دولوز وغاتاري، من منظوره، هو فقط الرجوع إلى «فرويد قبل فرويد»؛ أي فرويد قبل «تفسير الأحلام»، فرويد طبيب الأعصاب و الهيستيريا الذي لا يحشر نفسه في أسئلة الفلسفة، و لهذا فالأصح عند غرين هو أن يكون عنوان الكتاب هو «قبل أوديب» و ليس «أوديب المضاد» » «l'anti-oedipe, c'est l'anté-oedipe. كذلك كان الأمر مع محللين آخرين مثل اليزابيت رودنسكو، وكذا مع جملة من الفلاسفة الذين لم ير بعضهم في الكتاب أي نوع من الجدة، بل مجرد احتفاء مجاني بالفصام والجنون، و بأسلوب لا يقبل أي نوع من النقد المنطقي، لأن لغته و أسلوبه

التي عرضها بها دولوز، سواء حصل اتفاق حول هذه الصيغة أولم يحصل، وسواء توافق التأويل و التناول الدولوزي لهم مع التناول المدرسي أم لا، هي مفاتيح أساسية لا محيد عنها لفهم و تمثل فكر الرجل، و لعل هذا ما سيتزكّى ويتوضح بشكل كاف فيما سيتقدم من هذا البحث.

جاءا فصاميين مرسلين في اعتقادهم. على أن النقد الأكثر التصاقا بالنص، في نظرنا، هو ذلك الذي ساقه الانثروبولوجي «روني جيرار» حين اعتبر أن الكتاب، و على قوته، «ناقص»، لأنه لا يستحضر البعد الأسطوري و التراجيدي في تحديد ماهية اللاشعور من جهة، ولأنه يقع ضحية النزعة الأوديبية، حين يسعى لتجاوزها، من جهة ثانية. فأوديب يخرج أقوى مما كان عليه بعد قراءة الكتاب، لهذا فهو نص «أوديبي» في عمقه، لأنه يضع خصما «أوديبيا» له سلطة المحليلين النفسانيين، و هذا ما أباح لجيرار أن يعتبره مجرد «نزعة تقوية جديدة، رغم المظاهر الخادعة» «Une nouvelle sorte de piété» in F. Dosse, Biographie croisée, op. cit., pp. 257 – 258.

# القسم الثاني

# موانع الفكر وإبدالاتها

# مقدمة القسم الثاني

تقدم معنا في تمهيد هذا البحث أن السؤال الرئيس الناظم لفلسفة دولوز كان هو : كيف نفكر في الوجود كما هو، في تعدده و انفتاحه، وفي حركته و دفقه الدائم ؟ وواضح أن هذا السؤال الأنطولوجي في مقصده، لا يكون ممكنا دون تصور ما عن ماهية الفكر نفسه، بما أنه تساؤل عن الكيف الذي باعتماده يمكن وعي العالم و إدراكه. و هكذا، فإن طموح دولوز الأنطولوجي الأول يصبح، بحكم الواقع، طموحا معرفيا أيضا، أي أنه ينحلّ عمليا إلى سؤالين، أولهما معرفي وثانيهما أنطولوجي، لتكون صيغته النهائية هي : كيف يمكن التفكير في الوجود، في ذاته و ماديته، بحسب ما يفرضه تصور محض وخالص عن فعل التفكير لا يفترض قبليا أي رؤية أخلاقية أو ذاتية أو تمثلية ؟

على أن هذا السؤال المعرفي هو نفسه مزدوج، لإنه يجمع في العمق بين جانبين، أحدهما نقدي والآخر تأسيسي. أما عن النقدي فهو ذلك الذي يتوجه إلى البحث في أسس ما يسميه دولوز تصريحا ب «الصورة الوثوقية للفكر»، وهو يقصد بهذه التسمية مجمل التصورات الميتافيزيقية عن ماهية الفكر التي تنظر في الوجود لتحاكمه بحسب نماذج أخلاقية قبلية، وهي بذلك تعجز عجزا بيّنا عن إدراك حقيقته التي هي «حدثيته» ومحايثته و تجريبيته (فصل الصورة الوثوقية)، فتاريخ الفلسفة ومنذ أفلاطون إلى هيغل، تقدم دائما كنظام للتمثل يحاول إيجاد ماهية أو حقيقة واحدة يستطيع العقل باعتمادها التوفيق بين المعرفة والأخلاق ولهذا فإن هذا التاريخ كان دائما، إلا فيما ندُر، تاريخ نفي للفكر، حتى وإن اتخذت صيغ النفي هذه أسماء مختلفة : الملكات، الوعي، الذات، الإله...؛ لأن كل هذه المفاهيم هي «متعاليات»، والحال أن الفكر يفشل في الصعود نحو إمكانه المحض عندما يخضع للمتعالي و يستند إلى أصل سابق عليه، فيكون حينها مضطرا للتسليم بمقدمات الحس المشترك التي تنبني في جوهرها على استبدال التجريبي بالفكر الخالص؛ أو للتسليم، في اتجاه آخر، للكاووس و قوى العدم والنفي، فينتهي إلى أن يصير نزعة عدمية تحتفي بالموت.

أما الشق التأسيسي من هذا السؤال المعرفي فهو الذي توجه فيه الفيلسوف إلى اقتراح نموذجه الخاص في الفكر، نموذج يحاول فيه تجاوز عيوب التمثل و الفلسفات الوثوقية المذكورة، باعتماد ما أسماه ب«التجريبية المتعالية». و المقصود بهذا المفهوم الذي عرضنا بعض عناصره سابقا، هو الانكباب على النظر في شروط التجربة نفسها من حيث هي تجربة (فصل ماهية الفكر)، أي النظر في ما يفعِّل الفكر ذاته، وفي إمكانه الواقعي الجزئي و الظرفي والوسطي،

دون الاستناد إلى أي شرط قبلي مطلق من قبيل ثنائية الذات و الموضوع أو مفهوم الضمان الإلهي أو افتراض توافق العقل والعالم؛ أي النظر في التجربة من حيث هي ما يجبر الحس على أن يحس، ومن حيث هي فعل «وجود الحسي» وليس «الحسي» فقط؛ بعبارة أخرى الانكباب على النظر في الحسي من حيث هو اختلاف شدة، و من حيث هو درجة كثافة لا تقاس على أي نموذج.

على أن هذا الأمر لا يعني السقوط في النزعة التجريبية الفجة، لأن دولوز، في النهاية، يسعى لتأسيس إمكان متعال للفكر، و من هنا تسمية «التجريبية المتعالية». والحق أن ما ينقذ دولوز من هذا السقوط، و يمكّنه من إجراء هذا التركيب الصعب بين المتعالي والتجريبي هو الدمج الذي يجريه بين مفهوم صفة الفكر السبينوزية، والتي تقدم الفكر كقوة لا واعية تنتج ذاتها خارج الوعي و الإرادة الإنسانيين؛ وبين مفهوم اللاوعي الجزيئي لليبنتز؛ ومفهوم الذات التي هي تركيب ساكن منفعل عند هيوم ويضيف كل هذا إلى تصور كانطي عن إوالية عمل الملكات تكون فيه موضوعا لاصطدام و عنف يدفعها للخروج إلى إمكانها الأقصى – تماما كما يحدث في تجربة السمو (فصل ماهية الفكر)؛ وتصور آخر نيتشوي عن العالم تتحدّد بحسبه الأشياء كمفعولات للقوة والتعدد والحظ. و لهذا فإن الفكر عند دولوز يصير، أولا، فعل عنف و إكراه لا تدخله الذات إلا مرغمة، ويصير، ثانيا، فعلا غير ذاتي، لأن لا وجود لوعي عنده إلا على أساس اللاوعي و لا إمكان إلا على أساس الكاووس؛ ويصير أخيرا تركيبا فصاميا، لأنه حركة و تساؤل دائمان عن الفكر في ذاته، و عما يجعله ممكنا في النهاية، أي أنه تدحرج وتردّد سرمدي بين عجز أصلي يسكنه، وبين وعيه بهذا العجز الذي يصير– و بشكل مفارق– هو ما يحرّضه و يمكّنه من الفعل (فصل المفهوم و البساط).

تَنتج عن هذا التصور المركّب لماهية الفكر جملة من النتائج، أهمها أن دولوز سيعلن فلسفته خصما مباشرا للديكارتية و لكل الفلسفات المتحدّرة منها، أي لكل فلسفات الوعي، بداية بديكارت ومرورا بكانط و هيغل، وانتهاء بفينومينولوجيا هوسرل ووضعية فيينا (فصل الصورة الوثوقية للفكر).

ومناهضة دولوز للكوجيطو، كما سنرى بتفصيل، تتأسس في العمق على عنصرين اثنين متلازمين، أولهما معرفي، ينبني على كون الكوجيطو يصادر على مطلوبه و يسقط في دور منطقي حين يفترض مسبقا شرطه؛ و ثانيهما قيمي، إذ الكوجيطو يردّ فعل التفكير وجوهره إلى مجرد توافق داخلي بين الذات و الموضوع، فيصير بذلك الوعي، الذي هو معلول الوجود، هو العلة و الفيصل في تقرير و إثبات هذا الوجود.

وفي سياق إثبات كون الكوجيطو يصادر على مطلوبه، يتحدث دولوز عن أن ال «أنا أفكر» يفترض مسبقا ما يؤسسه وهو «أنا موجود»، ف «أنا أفكر» يفترض هوية الموضوع «أنا موجود»، الذي هو بدوره مصوّر على نموذج هوية الذات المفكرة، وبالتالي ف «أنا أفكر» ليس سوى التعرف و التمثل الممكن ل «أنا موجود»، أي أن «أنا أفكر» و«أنا موجود» كلاهما محدد في النهاية بوحدة ووجود الذات المفكرة قبليا (فصل مسلمات التأسيس). و أما العنصر الثاني الذي يتأسس عليه الكوجيطو، فجوهره من منظور دولوز كامن في أنه، ومعه كل فلسفات

التمثل، يردّ كل آفاق العالم إلى علاقة داخلية تأخذ فيها الذات دور التأسيس والضمان، أي أنه يردّ الوجود بمجمل عناصره الحية المتمثلة في الشدة والأحداث و التفردات التي لا تنقطع، إلى مجرد موضوعات ساكنة للتعرف، وتراكيب صورية للقياس المنطقي، مع ما يرتبط بذلك من أوهام التأسيس والتطابق والمرجعية والوحدة.

والحق أن هذا الدور المنطقي للكوجيطو، و هذا الاختزال الكبير لماهية الوجود الإيتيقية، والذي تتحوّل بحسبه إلى مجرد علاقة بين ذات مفكرة و موضوعاتها؛ لم يكن بمقدور لا ديكارت و لا كانط و لا كل المثاليين من بعدهما أن يتحرّروا منه، ما دام المنطلق في فلسفاتهم هو وحدة الذات. فالحل لا يكون، من منظور دولوز، إلا بفصم هذا «الأنا»، وكسر دوره الذاتي، وذلك بإدخال الاختلاف في جوهره، و إثبات اختلاف المفكر(الوعي) عن الفكر الذي هو فعل للخارج (اللاوعي)، و هذا ما لم يستطعه أحد من السابقين، ما خلا سبينوزا ونيتشه إلى حد معين.

يتحقق تحرير الأنا من هيمنة الذات الضامنة، و بالتالي يتحرر الكوجيطو من عيوبه المنطقية و القيمية، حين نعتبر فعل التفكير صيرورة للإنتاج الذاتي للاّوعي. على أن المقصود باللاوعي ليس المعنى السيكولوجي العائلي الذي تقدم قبلا، بل اللاوعي بمعنى سبينوزا و ليبنتز، حيث تكون قوة الفكر صفة للوجود و مسارا لتحقق جزيئي، يتحول إلى وعي واضح حينما يبلغ درجة معينة من الشدة (فصل الشدة). و هذا الأمر ليس معناه أن الوعي يصير ممتنعا، بل معناه أن فعل التفكير لا يكون قابلا للتحقق إلا حين يقر بأنه مجرد انعكاس و بسط لفعل متعال عليه، هو الوجود نفسه، أي حين يعتبر نفسه مشروطا بما يتجاوزه. وهذا الوعي بما يتجاوزه هو ما يمده بقدرته على الوعي (فصل الشدة)، وهنا يكمن جوهر العلاقة التي تربط المفاهيم بالبساط، حيث البساط هو شرط المفاهيم، التي هي نفسها ما يكوّنه و يجعله ممكنا، حين تثبت استنادها إليه (فصل المفهوم والبساط).

إن ما يعنيه هذا الأمر، إذا أردنا أن نتحدث بلغة الكوجيطو، هو أن «الذات تصبح آخر»، أو كما يقول رامبو : «الأنا هو آخر»*؛ بل الذات تصير«آخرين»، لأنها لا تتمثّل ذاتها إلا كآخر منفعل بما يتجاوزه، أي مسكون بالاختلاف و قوى الخارج، و محكوم بشرط تضارب الملكات و تداخلها، و هذا هو الكفيل بحل دور الكوجيطو الذي تكون فيه الذات شرطا قبليا لوجود ما تريد إثباته بعديا، فالذات حين تقر بعجزها الأولي وبانفعالها الدائم، تمتلك حينها، و حينها فقط، القدرة على التفكير.

عندما يتحرر الفكر من وطأة الأنا و من ضمانات الصورة الوثوقية و يسلم بعريه المبدئي، و بالعجز و الجهل اللذين يسكنانه، يتحول من انكفاء على الذات، ومن التسليم للحس المشترك، إلى قوة انفتاح على الخارج، فيصبح صيرورة تُلاقي قوة العلامات المعنّفة (فقرة العلامة و التعلم) و تعاند عاداتها الساكنة في التفكير، فيتحرّر من أوهام التأسيس والتناسق التي تجعل الفكر بداية مطلقة، ليصير مجاهدة أبدية لذل عصره، و مراجعة لا تنقطع للذات

*. وردت هذه العبارة عند رامبو أول مرة في رسالته الشهيرة و المسماة ب «التنبؤية»:
A. Rimbaud» «Poésies complètes», édition livre de poche, 1984, pp. 199 – 200.

ولثقافة السهولة و «الوضوح و التميز» (فصل الشدة والوعي). هنا تبلغ الفلسفة غايتها، ويرتقي الفيلسوف نحو قدره الذي هو أن يكون جاهلا بما يسلم به الجميع[1]، فعائق الفكر يأتيه من الفكر نفسه، حين يسلم- بسبب من عجزه أو من وهم السهولة الذي يسكنه- للعدمية أوللصورة الوثوقية و عادات التفكير التقليدية (فصل الصورة الوثوقية).

حين يقر الفكر بكل ذلك و يتوجه إلى نقد ذاته، يتحول من البحث عن تحصيل أجوبة وتلافي أخطاء (مسلمة الخطأ) إلى تعلم دائم (مسلمة الجواب)، وتفكير في معنى ومنطق ونظام الأسئلة و الإشكاليات نفسها (نظرية الاستشكال)، لأنه يقتنع حينها بأن الحقائق تمر وتنقضي، في حين أن الإشكاليات تبقى دائما حاضرة وافتراضية، فالإشكاليات ليست بالبداهة والتلقائية التي تدّعي الصورة الوثوقية للفكر، بل هي ما يفرض نفسه بأثر قوة ما، في فترة ما، بمفعول خارجي لاواع، كما أوضح فوكو، وليس بتوافق بين مشكل وواقع، أو وعي و موضوع، كما يفهم الحس المشترك. فنحن لا نختار الإشكاليات التي نفكر فيها، و لهذا فإن الفعل الفلسفي الأسمى هو التساؤل عمّا يجعل إشكالياتنا نحن اليوم ممكنة. وهكذا فالإشكالية الأساسية التي ينبغي على الفكر أن يشتغل عليها، ويعري قوى الصدفة و الحدث التي جعلتها ممكنة اليوم، ليست هي الإيمان بوجود الإله أو بعدم وجوده، بل هي الإيمان بوجود العالم، ولهذا كان «الإيمان بالعالم و بالحياة هو أكثر مهام الفلسفة المعاصرة إلحاحا»[2]، أي إثبات العالم كما هو، في محايثته و ماديته؛ إثبات الخارج والجسم ككيان إيتيقي، ضدا على النزعات العدمية والأخلاقوية المتعالية، وذلك بتحرير الفلسفة من وطأة الماهيات و الأوهام، و هذا ما نذرت فلسفة دولوز ذاتها لبيانه والدفاع عنه، تزكية وتحقيقا للطموح النيتشوي الحيوي الإثباتي.

بقي أن نقول إننا، في كل ما سيتقدم، سنلحظ أن دولوز سيكون في عمله أشبه ب «الفيلسوف الطبيب» الذي بشّر به نيتشه، وأن فلسفته في المعرفة ستكون أشبه ب «باثولوجيا متعالية»pathologie[3]؛ بّاثولوجيا تشخص طبيعة الفكر الفصامية وتوتره الدائم بين طبيعته المنفعلة و ماهية الوجود التي تختلف عنه جوهريا؛ «بّاثولوجيا» لا تكون ممكنة إلا في إطار تجريبية متعالية تترسّم فيها الحدود بين الوعي وما يجعله ممكنا؛ باثولوجيا يدرك من خلالها الفكر أنه انفعال دائما بما يتجاوزه (الوجود- ما يجبر على الإدراك) أي بما يعنف ملكاته و يفصمها و يدفعها للتعارض في ذاتها و فيما بينها، وهو تعارض يشهد بأن الوعي مفعول للاّوعي، وأن الهويةِ مفعول للتكرار، وأن الاختلاف هو عنصر العالم الأول، و المرجع و السند الوحيد الذي يشد لحمة الوجود المتواطئ الصائر أبدا.

---

1. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 116- 117
2. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., p. 83
3. Voir la conclusion de Takashi Shirani, **Deleuze et une philosophie de l'immanence**, Edition l'Harmattan, Paris, 2007

# الفصل السابع

## الصورةُ الوثوقيّة و مسلمَاتُ التأسِيس

- و حتى يميز العقل بين هذا الخلط، فإنه يكون مضطرا إلى أن ينظر إلى الكبر والصغر منفصلين، عكس ما يحصل عند الرؤية.
- هذا صحيح
- أو ليس من هذا الأمر تأتينا فكرة التساؤل عن ماهية الكبر والصغر؟
- بلى
- هذا ما كنت أقصده بالضبط حين قلت إن هناك أشياء تدفع النفس إلى التفكير، و أخرى تتركها غير مبالية»

Platon, **la république**, édition Garnier Flammarion, .livre VII, pp. 283-284

«كل «نقد العقل الخالص» يتأسس على مسلمة مفادها أن فكرنا عاجز عن التحرر من الأفلاطونية ».
Henri Bergson, la **pensée et le mouvant**, édition PUF, .Quadrige, Paris, p. 223

يحضر مفهوم الصورة الوثوقية للفكر، عند دولوز، بصيغ مختلفة و في مواقع متعددة من المتن، فهو في «الاختلاف و التكرار» يأتي بمسمى «الصورة الأرتودكسية» أو«الأخلاقية»l'image morale- l'image orthodoxe؛ وفي «نيتشه والفلسفة»و«ألف بساط» و«ما هي الفلسفة؟» يحضر بصيغة «الصورة التقليدية»l'image classique، وفي «بروست والعلامات» يأتي باسم «اللوغوس» أو «الفكر العضوي» logos, Pensée organique ؛ وفي «النّقد والعيادة» نجده يحضر تحت مسمى «نظام الأحكام الأخلاقية» Système des jugements moraux. ورغم أن هذا المفهوم يرد في كل النصوص تقريبا كما، نلحظ، إلا أن الصورة الأوفى له و الأتم لا تتحدد إلا في «الاختلاف والتكرار»، حيث سيعمد دولوز إلى تخصيص قسم لتبيان مقصوده منه، ولإحصاء عناصره وبيان نتائجه.

والصورة الوثوقية للفكر، بتعريف مختصر جامع، نقصد بها جملة التصورات القبلية ونماذج الفهم و التمثل التي تنسلّ إلى أنساق الفكر والمعرفة، لتأخذ فيها صورة «المسلمات» والمبادئ المؤسسة للتفكير. و من طبيعة هذه المبادئ أنها تتقدم ثاوية في فعل التفكير هذا، أي أنها بطبيعتها «لاواعية». و رغم أن هذه المسلمات غير مخصوصة بالفلسفة حصرا، إذ تحضر في العلم كما في الفن[1]، إلا أن حضورها في الفلسفة هو ما عنى دولوز بخاصة.

و ينبغي ألاّ نخلط صورة الفكر المذكورة بالمنهج، لأنها سابقة عليه، بل إن المنهج لا يكون ممكنا أصلا إلا على أساس تصور ما عن فعل التفكير و غاياته، إذ المنهج يفترض دائما نظاما للفكر، أي كيفية لتراتبه في الزمان، و غاية و وسائل و موانع لهذا النظام، أي كيفية لتوزعه في المكان[2].

بهذا الاعتبار تكون صورة الفكر أشبه بمفهوم «الزمكان» Choronotops عند نقاد الأدب، وعند باختين خصوصا[3]؛ أي أنها تكون بمثابة مجال تشكل الخطاب الذي لا يكون موضوعا لهذا الخطاب، ولهذا فهي دائما مفترضة، وبشكل خفي، في كل تجربة للفكر. ومن طبيعة هذه الصورة أنها متحولة في التاريخ. ونحن إن كنا نستطيع، مبدئيا، تحديد صيغة التحول هاته في التاريخ، فإننا لا نستطيع أن نحدد كليا علله[4]، لأنها تظل ثاوية في شروط إمكان الخطاب نفسه، أي فيما يجعل فعل التفكير ممكنا، و الذي يبقى في النهاية هو الوجود أوالكاووس، على ما سنرى.

على أن ما يطرح مشكلة عند دولوز ليس هو أن توجد صور للفكر، بما أنه يبقى من المتعذر، بناءاَ على ما سبق، أن نصل إلى فكر دون تصور ما عن الفكر، من حيث إن لا وجود، كما يقرر هو، لفلسفة كبرى لا تقدم، عن وعي أو من دونه، تصورا عن فعل التفكير[5]؛ بل المشكل، وعلى العكس من ذلك، هو في افتراض إمكانٍ مطلق للتفكير، أولا، أي أن نعتقد بشكل ساذج في فكر أول سابق على كل صورة[6]، ثم في طبيعة مفهوم الفكر الذي تقترحه كل فلسفة ثانيا، إذ الصور تختلف، ولكنها لا تتساوى في القيمة التي تمنحها للفكر.

ويمكن، بوجه عام، تعداد ثلاث صور للفكر في تاريخ الفلسفة[7]، يونانية وكلاسيكية وحديثة. و كل واحدة من هذه الصور تتحدد بعناصر مخصوصة، فإن كانت سمة الأولى هي أنها تقدم الفكر كسعي للتحرر من التيه، ومن لعبة الأشباه و«اللاتناهي» l'infini[8]، فإن الثانية تقدمه كسعي للتحرر من الخطأ[9]؛ في حين أن الثالثة، والتي يعتبر دولوز فلسفته و فلسفة

1 . في نص ماهي الفلسفة؟ يحدد دولوز الصورة الوثوقية الفلسفية في ثلاث صيغ : التعالي transcendance، الكونية universalité، والاستدلال discursivité؛ كما يحدد الفنية فيما يسميه ب «سر التجسّد المسيحي» «Mystère de l'incarnation» و العلمية في الاتجاه الحتمي في فهم نظام العالم كما حدده لابلاص.
**Qu'est-ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 10 – 11– 55– 58 – 67 –149 – 200 ...

2 . جيل دولوز، درس في فنسين Vincennes بتاريخ : 30/10/1984.

3 . (Michaël Bakhtin 1895/1975)

4 . درس جيل دولوز في فينسين 30/10/1984.

5 . G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., p. 41

6 . مسلمة التأسيس و الابتداء، أول مسلمات الصورة الوثوقية للفكر.

7 . G. Deleuze, F. Guattari, Qu'est ce que la philosophie ? op. cit., pp. 48 – 51

8 . Ibid., pp. 48 – 50

9 . Ibid., pp. 50 – 51

نيتشه قبله محاولة لتأسيسها، تسعى للتحرر من وهم الحقيقة نفسها باعتبارها غاية للفكر والفلسفة[10]، إذ إن جوهر الفكر، كما يلح دولوز و منذ « نيتشه والفلسفة»، ليس هو الحقيقة، «بل هو المعنى و القيمة»[11]، لهذا فالفلسفة ليست اكتشافا لشيء موجود قبلا، بل هي إبداع لشيء لا يوجد بعد[12].

وليس من الصعب، من منظور دولوز، أن نحدس حدود الخطابات الفلسفية، واللحظات التي تستسلم فيها لفتنة المسلمات الوثوقية، وهو الاستسلام الذي يتحوّل معه الفعل المضني للفكر، وطموحه القوي إلى إدراك المتعالي في ذاته، إلى مجرد تكرار لعادات التأمل التي جوهرها «تناول المتعالي باعتباره مجرد صورة للتجريبي؛ حتى ولو كانت النتيجة هي تصوير بنيات المتعالي الحقيقية على نموذج التجربة»[13] وهذه اللحظات هي ما يسميه دولوز، في مكان آخر، «بصرخات» الفلاسفة[14]، إذ أن في الخطاب الفلسفي الذي يتقدم دائما جميلا و متناسقا كأناشيد، لحظات يتحول فيها من غناء بديع، إلى نشاز فج، وهو نشاز يكون نتيجة للتماس الذي يحصل، لا شعوريا، بين المفاهيم و بساط المحايثة الذي تستند إليه. فحديث أرسطو مثلا عن الجوهر هو غناء بديع يتوسّل في صياغته بنظام من المفاهيم المتراصّة المتناغمة، غير أن هذا الغناء ما يفتأ يتحول إلى نشاز لحني عندما يبلغ حدوده، أي في اللحظة التي يخبرنا فيها أرسطو أن من غير الممكن أن نصعد في المفهوم إلى ما لا نهاية، فلا بد و أن هناك حدا للعلاقات العلية، أي لا بد من نهاية ومن عنصر نقف عنده حتى يكون الترتيب ممكنا. في هذه اللحظة بالضبط يعري أرسطو عن الأخلاقي و السلطوي و الوثوقي في فكره، لأنه يقحم أمرا من الخارج لا علاقة له بالفكر في صلب الفكر، فيعلمه بضرورة التوقف، حتى لا تسقط مسلمات الخطاب، «الدوكسا»، في شراك الفوضى و«البارادوكسا» Paradoxa. الأمر نفسه يحصل مع ديكارت – على ما سنرى في الفصل التالي– عندما يُؤسّس للكوجيطو؛ وعند ليبنتز عندما يصرخ «لا يمكن أن ننفي بأن لكل شيْء علة»[15]، ثم عند كانط و آخرين. والحقيقة أن ما يسعى دولوز لتحقيقه من فعل التنقيب هذا عن عناصر الصورة الوثوقية للفكر ومستويات حضورها في الأنساق الفلسفية، هو غايتان اثنتان متلازمتان، أولاهما، أن يواصل المشروع الجينيالوجي الذي كان، في تصوره، أقوى محاولة لإخراج ومساءلة المسلمات الميتافيزيقية للفلسفة[16]، وهذا هو الجانب النقدي في فكره الذي يختص بالكشف عن الأبعاد الأخلاقية و السياسية للفكر من خلال تفكيك «مفاهيم الكونية و المنهج والسؤال والجواب و الحكم و المعرفة... وجمهورية العقل، حيث يستلهم الفكر المحض صورته الفلسفية من الدولة[17]»، و هذا أيضا هو الجانب الذي يجعل مشروعه يتصف بالنيتشوية، و يربطه بمجموعة من مجايليه ذوي النزوع

10. Ibid., pp. 51 – 52
11. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., pp. 122-123
12. G. Deleuze, Proust et les signes, op. cit., p. 115
13. G. Deleuze, **Différence et Répétition**, op. cit., pp. 200 – 201
14. درس 30/10/1984.
15. G. Deleuze, **Le Pli** : Leibniz et le baroque, op. cit., p. 55
16. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie** , op. cit., pp. 118 - 119
17. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 20

النقدي (فوكو، دريدا، بلانشو)؛ وثاني هذه الغايات هو إرساء إمكان جديد في التفكير يقطع الصلة مع الموانع الأخلاقية و التاريخية التي حكمت الفلسفات السابقة. على أن ذلك لا يكون ممكنا عنده بادعاء «التأسيس» لبداية جديدة كما يمكن أن نعتقد، بل بالإقرار بعجز الفكر عن الابتداء أصلا، وبعجز الذات عن ضمان مبدإ أول، إذ أن وهم الابتداء و مرجعية الذات وفكرة التأسيس ما هي إلا غوايات الكوجيطو التي تتربّص بالفكر في كل زاوية، لتعيد إسقاطه في شرانق الوثوقية. الغاية الأولى هي ما سننهض بالكشف عنها وبيان كيفيات تحققها عند دولوز الآن، من خلال رصد مكونات الصورة الوثوقية تأسيسا ونتيجة، في حين نعقد لبيان الغاية الثانية الفصول الثلاثة المتبقية من هذا القسم.

**مكونات الصورة الوثوقية : مسلمات التأسيس**

تمثل مسلمات التأسيس المستند الأخلاقي والقيمي قبل الفلسفي الذي يعتمده الفكر ويتوجه به لمجابهة العالم و مادته و أزمنته. واللافت للنَّظر في هذه المسلمات أنها تُقحَم عسفا في الفكر من الخارج، إذ ليس هناك من مبرر متعلق بالفكر في ذاته، من حيث هو فعل محض، يجعله يفترضها أو يلتزم بها، ما عدا الرغبة في الامتثال لإشراطات الحس المشترك والنظام الأخلاقي التقليدي، التي يُفترض في الفكر الفلسفي، من حيث هو فكر نقدي و جذري، القطع معها ابتداء.

والحق أن هذه المسلمات التي يمكن حصرها في أربع كبرى هي، على ما سنبين، أساس الصورة الوثوقية و جوهرها في تصور دولوز، لأن كل ما يتلوها فيما بعد لن يكون إلا نتائج ومؤديات منطقية وأخلاقية لها، و لهذا فهي عنده أصل العطب، وعلة امتناع التفكير، وعجزه عن التحقق بذاته وعن تجاوز نموذج التجربة الذي ما يفتأ يهيمن على الفكر ويستبد به، فيحرم العقل الفلسفي من أهم ميزاته التي هي القدرة على تجاوز حدود الحس المشترك وإكراهاته، و الولوج إلى سماء الفكر المحض الفسيحة. والأكيد، كما هو واضح، أن هذه هي العلة في وسمها بصفة «التأسيس».

**المسلمة الأولى : الابتداء و الطبيعة المستقيمة للفكر**

تتمثل المسلمة الأولى لصورة الفكر في وهم إمكان البداية نفسه postulat du principe، أي في الاعتقاد في قدرة الفلسفة على التحرر من كل فكرة قبلية عن موضوعاتها، أو ما يمكن أن نسميه نحن بوهم «الافتتاح» في الفلسفة. ويبدو أن هذا الوهم، كما ذكرنا سلفا، مشترك بين كل الفلاسفة تقريبا، إذ ليس هناك من فيلسوف كبير لم يقدم نفسه باعتباره هو الذي سيتجاوز عيوب السابقين، و الذي سيعري عما لم ينتبه إليه الناس قبله، فلاسفة وعامة، وبالتالي، يقدم نفسه باعتباره الفيلسوف الذي «سيبتدئ» البداية الصحيحة. فأفلاطون مثلا لا تفهم فلسفته إلا باعتبارها محاولة لتجاوز «الدوكسا» عن طريق الجدل، وأرسطو لا تُدرك نظريته عن الجوهر إلّا من حيث هي سعي لتجاوز مسلمات أفلاطون نفسه. ولا تشذ الفلسفة الحديثة عن هذه القاعدة، حيث نجد كانط يقدم مشروعه النقدي بغاية تبيان ما غفل عنه السابقون عليه، والذين

لم يحترموا، من منظوره، حدود العقل الخالص والعملي، فسقطوا ضحية أوهامهما. كذلك الشأن مع هيغل الذي يقدم فلسفته باعتبارها تلك التي ستؤسس لمنطق الحركة، ضدا على منطق الثبات الوضعي الذي ظل السابقون عليه محصورين فيه. والأمر أوضح من أن يشرح مع نيتشه في الجينيالوجيا، و برغسون في تمييزه بين المكان والديمومة، بل وهايدغر نفسه، في مفهومه عن «نسيان الوجود».[18]

لكن المفارقة، من منظور دولوز، هو أن ما من فلسفة سعت إلى تحقيق هذه البداية المطلقة وهذه القطعية المزعومة مع المسلمات، إلا و تبين في اللاحق أنها لم تستطع دفع المسلمات السابقة إلا بالاستناد إلى أخرى، ون نموذج الفلاسفة الذين ذكرناهم كلهم يشهد بذلك، حتى أشدهم حرصا. فهايدغر مثلا، ورغم القوة النقدية الكبيرة التي أبدى في تحديده لمعنى التفكير واليقظة الاستثنائية التي أظهر تجاه المسلمات، على ما يشهد بذلك نص «ما الذي نسميه تفكيرا؟»[19]، لايمكن أن تفهم فلسفته إلا بناء على مسلمة «الفيليا»Philia ، أي على تقرير توافق قبلي بين الفكر والوجود، حيث يفترض هايدغر، دون أدنى دليل وبشكل تلقائي، قدرة «قبل-انطولوجية» للفكر على فهم الوجود[20]، والحال أن هذا الافتراض سيكون، على ما سنرى، أشنع مسلمات الصورة الوثوقية، مسلمة توافق الفكر والعالم.[21]

بيد أن أقوى نموذج لهذا العيب وأوضحه، أي سقوط الفيلسوف في المسلمات الوثوقية من حيث يسعى إلى دفعها، هو ذلك الذي تقدمه فلسفة ديكارت و ما استندت عليه في بناء الكوجيطو بخاصة.

يزعم ديكارت في التأمل الثاني[22] و بشكل صريح، أن مسعاه هو التحرر من مسلمات الأقدمين جميعا، وأن منهجه في ذلك سيكون هو تأسيس الفكر على البداهات التي «لا يرقى إليها الشك»[23] أي على الكوجيطو كما هو مشهور. و ديكارت إذ يطرح الكوجيطو، فإنه يسعى لأن يضعه بديلا عن التعريف الأرسطي الشهير «الإنسان حيوان عاقل»، بمبرر أن هذا التعريف يسلّم، دون تمحيص، بمفاهيم «العقل» و«الإنسان» و «الحيوان»[24].

لكن ما لا ينتبه إليه ديكارت، في تصور دولوز، هو أن مفاهيم «الفكر» و«الوجود» و«الأنا»، ليست بأكثر وضوحا من المفاهيم الأرسطية (العقل والإنسانية و الحيوانية). فصحيح أن ديكارت تحرر من نظام «الجنس» و«الفصل» التي عدّها مسلمات «موضوعية»، لكنه لم

18. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 45 – 66 / Voir aussi, Critique et Clinique, op. cit., p. 187.
19. M. Heidegger, **Qu'appelle-t-on penser**? (1951-1952), traduit en 1959 chez PUF
20. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 169
21. Ibid., pp. 188 – 21
22. René Descartes, **Méditations métaphysiques**, op. cit., de la page 36 à 51
23. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 169
24. من دون شك أن دولوز يقصد إحدى فقرات التأمل الثاني من كتاب تأملات ميتافيزيقية و التي من بين ما جاء فيها قوله :

«Mais qu'est ce qu'un homme ? Dirai-je que c'est un animal raisonnable ? Non, certes car il me faudrait par après rechercher ce que c'est qu'animal, et ce que c'est que raisonnable, et ainsi d'une seule question nous tomberions insensiblement en une infinité d'autres plus difficiles et embarrassées, et je ne voudrais pas abuser du peu de temps et de loisir qui me reste en employant à démêler de semblables subtilités», Voir **méditations métaphysiques**, op. cit., p. 39.

يفعل ذلك إلا ليسقط في مسلمات أخرى من طبيعة «ذاتية»؛ مسلمات تتقدم مستترة في صيغة «البداهة» التي نصها : كل الناس يعرفون، و لا أحد يستطيع أن ينكر ما يعنيه «الأنا» و «الفكر» و«الوجود»[25].

و الحقيقة أن هذا الدور الذي وقع فيه ديكارت لا مفر منه في تصور دولوز، فكل محاولة للتحرر من المسلمات الموضوعية تسقط في أخرى من طبيعة ذاتية، ما دام الفكر يبقي على مسلمتين اثنتين أعمق هما : التصديق بالطبيعة المستقيمة للفكر أولا، والاعتقاد في الطبيعة الخيّرة للمفكر وفي حبه الفطري للحقيقة ثانيا؛ و كلا المسلمتين تؤسسان لواحدة أكبر و أشمل هي توافق الفكر و العالم.

تفترض الصورة الوثوقية «أن الفكر يتعالق حميميا مع الحقيقة، ويسعى ماديا إليها»[26]. فالتفكير بما هو فعل طبيعي لملكة طبيعية،cogitatio natura universalis ، يتوافق قبليا و بشكل مطلق مع موضوعاته وهو ما يعني بأن العلاقة بين الفكر و الحقيقة ليست علاقة غرابة، بل علاقة «تماه»، أو قل بلغة نيتشه إنها علاقة «داخلية»[27]. فالفكر، داخل هذه الرؤية، «يريد» الحقيقة و يتوجه إليها تلقائيا، والحقيقة موجودة قبلا و مستعدة لتقديم ذاتها بشكل سلمي و هادئ للفكر الذي يريدها.

وبما أن الأمر كذلك فلا يجب أن يتوفر، لإدراك حقيقة العالم والأشياء، إلا على إرادة طيبة كافية من طرف الباحث[28]. و على هذا الاعتبار ليس للخطأ أي قيمة، إذ هو مجرد انزياح ظرفي عابر للفكر عن الطريق السليم، و لكن مساره ما سيلبث يستقيم ويتسدد، لأن الإرادة الطيبة للمفكر، والطبيعة المستقيمة للفكر، تضمنان قبليا، عند تفعيلهما، التغلب على هذا الانزياح[29]، وتُفقدان بالتالي الخطأ كل قوة انطولوجية، لأنه بطبيعته غريب عن الفكر، إذ هو مجرد طارئ من الخارج.

والحقيقة أن هذا التصور الداخلي عن الفكر، و الخارجي عن الخطأ، لا يكون ممكنا إلا في إطار الرؤية المعرفية و الأخلاقية كما يؤسسها الحس المشترك، و الذي يجد أرقى تعبير فلسفي عنه، من منظور دولوز، في متن ديكارت نفسه، و تحديدا في مفهومه عن المنهج وعن «الوضوح والتميز» Le clair et le distinct، وهي المفاهيم التي تؤسس في اجتماعها للمسلمة الثانية التي يسمّيها دولوز ب «نموذج الحس المشترك»[30].

**المسلمة الثانية : نموذج «الحس المشترك» و التوافق**

يتحدد الفكر من منظور ديكارت كفاعلية لملكة طبيعية هي الأعدل قسمة بين الناس

---

25. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 169 – 170
26. Ibid., pp. 171 – 172
27. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., pp. 115 – 124 / voir aussi **Nietzshe et la philosophie**, op. cit., pp. 118 – 119
28. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., p. 116 / **Différence et Répétition**, op. cit., pp. 171 – 174
29. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 171
30. نفس المرجع ص 173 الترجمة الأسلم لمعنى sens commun هي «بادئ الرأي»، كما عند الفلاسفة المسلمين القدامى، لكن لاعتبارات تداولية متعلقة بشهرة «الحس المشترك»، ولأهمية دلالة «المشترك» في تحديد هذه المسلمة عند دولوز ، آثرنا أن نستعمل هذا المقابل.

concordio facultatum، وإذا كان الأمر كذلك فلن يكون أمام الفكر من حاجز ليرتقي نحو التحقق، إلا منهج[31] بسيط وواضح يكفي المفكر مؤونة ضياع الوقت والجهد. ولن نكون مخطئين إذا قلنا بأن فكرة الوضوح و البساطة هذه التي تسم الفكر الديكارتي في مجمله[32]، هي أشنع عيوبه، و هي علة النفور الشديد الذي ما فتئ دولوز يعلنه تجاه المتن الديكارتي بكامله. فديكارت؛ علاوة على كونه يخطئ إدراك طبيعة الفكر الحقيقية في مستواها المتعالي، حين يحوّله من رهان للقوى والمعاني وتفاعل للملكات عند اصطدامها بالعالم، إلى مجرد أحجية وتشخيص أخلاقيين (ذات،عالم، إله، شيطان، مسلمات، ضمانات..)، علاوة على ذلك فإنه يمنع- بل ويخون- كل طموح فلسفي للتحرر من أثقال الدوكسا و مسلمات الحس المشترك. وبهذا الاعتبار، فإن ديكارت لا يفشل فقط في تجاوز المسلمات الأخلاقية لأرسطو التي زعم تجاوزها، بل هو يدفعها، من حيث لا يدري، إلى أقصاها، موفقا بينها وبين إلزامات الحس المشترك، و الثيولوجيا التشبيهية[33].

منطلق المعرفة عند ديكارت يكون مع الذات الواعية، التي تتوجّه بقواعد منهجية بسيطة وواضحة نحو إدراك العلل الأولى للوجود[34]، أي إلى إدراك الجواهر المستقلة والمتقوّمة بذاتها، و التي تمثل، بحسب هذا التحديد، الحقائق الأولى للوجود، المتوافقة مع الحقائق الأولى للمعرفة. وفي هذا التصور لا إمكان للخطأ ولا للاحتمال، لأن الوجود الإلهي يضمن توافق مبادئ العقل مع مادة العالم، وبهذا المعنى يصير الفكر «توافقا داخليا» في إطار عالم تراتبي، تكون فيه الروح أسمى من الجسد، والفكر أرقى من المادة و«الإله علة أولى، و ضمانا أخيرا»[35].

سيكون من نافل القول بيان قدر المسلمات «قبل الفلسفية» Pré-philosophique الموجودة في هذا التصور، و هي المسلمات التي وعاها كل الفلاسفة الكبار اللاحقين بديكارت، وإن بدرجات متفاوتة، حتى إنه يمكن الجزم، في تصور دولوز، ودون تحفظ، بأن كل الجهد الفلسفي للقرنين الثامن عشر والسابع عشر، كان سعيا للتحرر من هذه الرؤية الداخلية والبسيطة للفكر، ومن الأحكام القبلية التي تملؤها. أول هؤلاء هو سبينوزا، فنقده للكوجيطو و لمفهومه عن الحقيقة، لا يفهم إلا على أساس وعيه الحاد بخطورة الروح الفلسفية الديكارتية على كل فلسفة حقيقية تجتهد في التعالي على الحس المشترك[36]؛ و ثانيهم هو ليبنتز، الذي هاجم، بشكل قوي وصريح، المفهوم الديكارتي عن «الوضوح والتميز»، وهنا كذلك لا يمكننا أن نفهم، في تصور دولوز، منطق «الفكرة» l'idée عند ليبنتز، و«الإدراكات الجزيئية» moléculaires «الواضحة- المختلطة»[37] claires-confuses إلا بهذه الدلالة وفي هذا السياق؛ وثالثهم هو زعيم التجريبية الانجليزية ديفيد هيوم، الذي سيجتهد في تحرير الفكر من التصور الداخلي الحتمي ليفتحه على الاحتمال، إضافة إلى كانط الذي سيحاول، بإدخاله لمفهوم الزمان في الكوجيطو ـ على ما

31. Ibid., p. 174

32. Ibid., p. 174

33. أنظر الفصل السادس من هذا البحث.

34. R. Descartes, **Discours de la méthode**, édition Poche-Flammarion, p. 100

35. R. Descartes, **Méditations métaphysiques**, op. cit., p. 119

36. أنظر الفصلين الخامس و السادس من هذا البحث.

37. G. Deleuze, **Le pli**, op. cit., pp. 276 – 275

سنرى - أن يتجاوز المفارقات و الأدوار المنطقية التي يسقطنا فيها مفهوم ديكارت عن الذات والضمان الإلهي.

غير أن الذي أوضح بشكل كاف هذه الافتراضات الديكارتية وخلفياتها «الأخلاقية» وبسطها أكثر من غيره، في تصور دولوز، وبين نتائجها الخطرة على الفكر كان، وهنا أيضا، هو فريديريك نيتشه.[38]

يبتدئ نيتشه نقده لهذا الأمر - على ما ينقل دولوز- بأن بتوضيح أن ليس هناك أي دليل يجعلنا نقبل بوجود توافق قبلي بين الحقيقة و الفكر، ولا بالطبيعة الطيبة للمفكر[39]، فهذه ليست سوى افتراضات أخلاقية لا تعلق لها بالفكر و الفلسفة في شيء، بل هي تقحم فيهما غصبا وتحكما. والسبب في رفض نيتشه لهذا التوافق المزعوم هي اعتقاده في كون الفكر، في الأصل، فعلا «للخارج» dehors، وموضوعا لرهانات المعنى وصراع التأويلات التي تستبد بالأشياء و تلبسها قيما خاصة. فلا علاقة داخلية بين الفكر والحقيقة، لأن الفكر ليس «إرادة للحقيقة» بل هو «إرادة قوة»[40] .

على أن هذه المسلمات الأخلاقية الدخيلة وإن كانت، بالنسبة لنيتشه، واضحة أكثر عند ديكارت، فإنها مع ذلك تبقى حاضرة في كل متون الميتافيزيقا، فرغم ماتدعيه الفلسفة من قطع مع كل دوكسا خاصة [أي مع الحس المشترك] إلا أنها تحافظ على جوهرها المتمثل في صورتها [و نموذجها]»[41]، لهذا فإن اللحظة الفلسفية الأولى في كل مشروع فلسفي مستقبلي، في نظر نيتشه، لا بد و أن تكون هي نقد مسلمة العلاقة الداخلية بين الفكر والحقيقة.

و في اعتقادنا- وكما سيأتي بتفصيل في الفصول القادمة- أنه في هذا السياق ينبغي فهم نظرية دولوز عن الحقيقة و عن ماهية الفكر، فهذه النظرية لن تكون إلا محاولة لتطبيق هذا الطموح النيتشوي النقدي، وسعيا لدفعه إلى أقصاه، وهذا ما يظهر بوضوح من نهوضه بتمحيص هذه المسلمات وتتبع أصولها و تحولاتها في تاريخ الميتافيزيقا منذ نشأتها اليونانية؛ ثم في تحديده لفعل التفكير باعتباره عنفا و اصطداما لا يستند إلى أي ضمان قبلي، وليس نتيجة لتوافق متوهّم،«فالفكر هو العدو، إذ لا شيء يفترض «محبة الحكمة»Philosophie، كل شيء يفترض «كره الحكمة » misosophie، لهذا فالفكر لا يبدأ إلا ملزما، ولا يستأنف إلا مكرها»[42].

### أفلاطون الداء و الدواء

ورغم كون فكر ديكارت التشخيص الأكثر نصاعة لإخفاق الفلسفة في تجاوز مسلماتها القبلية، و لخضوع الفكر لمنطق الحس المشترك، فإن بداية هذا الإخفاق والخضوع لم تكن معه، بل كانت قديمة، لأنها ولدت مع ولادة الفلسفة نفسها، أي مع أفلاطون.

والحق أن علاقة دولوز بأفلاطون علاقة إشكالية، فدولوز، بحكم نزوعه النيتشوي المعلن،

38. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 172
39. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 118
40. أنظر الفصل الرابع من هذا البحث.
41. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 175
42. G. Deleuze, **Différence et répétition, op. cit.**, pp. 181 – 182

هو بالتعريف «مضاد ـ لأفلاطون» Anti-platonicien، غير أن هناك بالتأكيد نوعا من الأفلاطونية في فكره، سواء تلك التي يذكرها هو نفسه، مثل إشاراته المتكررة إلى كونه «ميتافيزيقيا» في نمط الاشتغال و في الغايات، و ليس في المضامين، أي في نزوعه إلى عدم الوقوف عند حدود تفسير ما يظهر بما يظهر؛ أو في ما نستشفه نحن أنفسنا من نصوصه و مفاهيمه، سواء فيما كان واضحا و مجمعا عليه، كما هو الشأن في مفهومه عن «الفكرة»، أو فيما فيه جدل و نقاش، كما هو الحال في مفهوم «تواطؤ الوجود» بحسب تأويل ألان باديو.

ولعل أهم وصف يمكن أن نقدمه لفهم طبيعة رؤية دولوز لأفلاطون، و بالتالي لفهم العلاقة بينهما، هو ذلك الذي نصادفه في نص «الاختلاف و التكرار» حين يصف دولوز سلفه اليوناني بكونه الفيلسوف «الفارماكون» Pharmakon*، أي الفيلسوف الذي يجسّد السم والترياق؛ الداء و الدواء، في نفس الآن[43].

تكمن قيمة أفلاطون، من منظور دولوز، في كونه الفيلسوف الذي أدرك في لحظة أولى الطريق نحو الفكر كفعل تذكر**، بل و أدرك ماهية الفكر في ذاته، من حيث هو اختلاف وتضارب بين ملكات الحس و الفهم و الذاكرة. ففي كتاب الجمهورية[44] يقدم أفلاطون الإدراك باعتباره اصطداما أوليا يحصل في الحس. و بحسب هذا الاصطدام، يرغم الحس الفكر، و بعنف، على استجهاد ذاته لأجل حل تعارضاته[45]، مما يدفع الفكر بدوره إلى إرغام الذاكرة لتتذكّر ما لا يمكن إلا أن يتذّكر، أي إلى إدخال عنصر الزمان في الفكر لأول مرة – و هو ما يرتقي بالفكر إلى إدراك طبيعته الاختلافية والخالصة– ولو أن هذا الزمن يظل أسطوريا وحضوريا عنده. بحسب هذا التصور تدفع كل ملكة بعنف الملكة الأخرى إلى فاعليتها الأقصى، و بالتالي ترغمها على إدراك قوتها و حدودها، مما يسمح لأفلاطون بالخروج من منطق التوافق والدوكسا، نحو منطق الفكر المحض، الذي لا يأتي إلا عنفا و إرغاما و اختلافا[46].

غير أن أفلاطون «الجمهورية» القوي هذا، مكتشف الإوالية الاختلافية المفارقة لعمل الملكات ولعمل الفكر، ما يلبث أن يخونه أفلاطون «ثياتيتوس» الأخلاقي، الخاضع لإشراطات التمثل والحس المشترك الذي يضحي بالكثرة للواحد و بالاختلاف للهوية وبالإيتيقا للأخلاق[47]. ففي نفس اللحظة التي يكتشف فيها أفلاطون تعارض الملكات والطبيعة الإشكالية لفعل الإدراك، يدخل مفهوم المثال ليضيع ما تم إدراكه. فعندما يدرك «الحس»، في تصور أفلاطون، موضوعا ماديا تلتقي فيه المتعارضات، جسم «رخو» mou مثلا، فإنه عوض أن يأخذه في ذاته، أي باعتباره درجة «شدة» intensité، يميل إلى أن يحلّ تعارضه الذي يعنّف

*. تشير كلمة «فارماكون» ( φάρμακον) اليونانية القديمة المشتقة من فعل «فارماكيو» إلى مجموعة من الدلالات مثل المخدر والمادة السحرية، غير أن أشهر دلالاتها، والتي يقصدها دولوز هنا، هي دلالة السم و الترياق؛ أنظر: Voir **Abrégé du dictionnaire grec-francais**, Bailly, Paris, 1997, p. 923

43. Ibid., p. 83

** . سنناقش هذه النقطة في الفصل التالي و تحديدا في المسلمة الثامنة

44. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 184

45. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., pp. 32 – 28 / voir aussi **Différence et Répétition**, op. cit., p. 183

46. Ibid., p. 183

47. G. Deleuze, **Difference et répétition**, op. cit., pp. 185 – 186 / Voir aussi pp. 193 – 194

الحس، وذلك باستحضار «ملكة الفكر» التي تقسمه إلى صلب لا يمكن أن يكون إلا صلبا، وسائل لا يمكن أن يكون إلا سائلا؛ أي يقسمه إلى مثال للصلابة ومثال للسيولة لا يلتقيان أبدا، و بالتالي تتحول مدركات الحس الآنية الصادمة، إلى مجرد أوهام حسية يصححها الفكر بردها إلى مثلها[48]. كذلك يحلّ أفلاطون اصطدام «الفكر» حين يلاقي «الذاكرة» و يذيبه، بأن يحول عجز «الذاكرة» الأصلي عن تذكر ما لا يمكن إلا أن يتذكر، إلى مجرد عجزٍ عابر يُحَلّ باستحضار ماض أصلي ما يفتأ يستعاد. و كذلك أيضا يحلّ عنف ملكة التفكير حين تلاقي ما لا يمكن إلا الإحساس به، بأن يعتبره مجرد خطأ في إدراك الماهية الصورية للشيء، أي في إدراك «مثاله». و بذلك يحلّ أفلاطون تناقضات الحس بـ «التعارض» opposition والذاكرة بـ «التماثل» analogie والفكر بـ«الهوية» identité؛ والكل يتكامل عنده في الترقي نحو الخير الأسمى والحقائق الخالدة، ليصبح الفكر بشكل مطلق حبيس التمثل والدوكسا؛ وهو ما يعني عند دولوز أن القول بأن أفلاطون يخرجنا من كهف العالم الحسي هو قول غير صحيح ، لأنه بكل بساطة لم يدخل إلى هذا الكهف قط[49].

باعتبار هذا الذي تقدم يصير أفلاطون- الذي بدا في لحظة «الجمهورية» حليفا عندما حدد طبيعة عمل الفكر كمفارقة- خصما مطلقا عندما يتحول للحديث عن الغايات، لهذا فهو أول من يضع أسس الصورة الوثوقية للفكر التي ستكتمل عند ديكارت[50]، فهو أول من يطرح الفكر كتطلع و صعود نحو الأعالي، وأول من يصور الفيلسوف كحكيم يهجر الأشياء في محايثتها لوجودها المادي لينظر إليها في العلل البعيدة؛ وهو أول من يشيّد سلطة السماء على الأرض ويعلن أن العين أسمى الحواس و أن اللمس أدناها، و أول من يطرح الفكر كتحليق في الأعالي؛ و بالتالي فهو أول من يحدد التفلسف كإرادة للحقيقة ومناهضة للخطأ، من حيث إن الخطأ عنده قضية متعلقة بالأحكام ـ الحكم بما لا يناسب ـ عوض أن يكون متعلقا بالقيم والمعاني و القوى التي تتملّك الفكر.

أفلاطون هو أول من يطرح العقل بوصفه الملكة الأسمى[51] التي تتكاثف وتتضافر كل الفاعليات لأجل التحقق النهائي فيها. صحيح أنه في لحظة أولى يقدم العلاقة بين الملكات كقوى متضاربة بغايات متضادة، مكتشفا بذلك المجال المتعالي للفكر، لكنه ما يلبث أن يضيع ما اكتشفه حين يعتبر، أولا، بأن التفكير صعود نحو المثل تتكاثف من أجل تحقيقه «الذاكرة» و «الحس»؛ ثم حين يعتبر، ثانيا، بأن ما يتذكر يتخيل، وما يتخيل يتذكر، وما يتخيل ويتذكر يخضع للفكر في النهاية. و حين يصور، ثالثا، المتعالي على مقاس التجريبي، فيخطئ بذلك الطريق إلى الفكر المحض، و يفتتح الطريق الواسع الذي سيسير اللاحقون عليه كلهم – ما خلا استثناءات معدودة–[52] فتتحول بذلك القوة النقدية، إلى مجرد سعي طيب مسالم نحو الحقيقة و الخير الأسمى الذي يجمع ويوحد كل الأفكار الأخرى، فيذيب بذلك مفهوم

48. سنعود لتفصيل القول في هذه القضية عند حديثنا عن الشدة و علاقتها بالإدراك عند دولوز. أنظر فصل الشدة وماهية الفكر.

49. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 184

50. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 175 – 176

51. G. Deleuze, cours de 17-02- 81

52. G. Deleuze, cours du 17-02- 81, op. cit

الاختلاف في مفاهيم «الهوية» و«التشابه» و«التعارض» و«التماثل» [53] عوض أن تكون الهوية نفسها ولوازمها النظرية، مفعولات للاختلاف. أفلاطون يسقط ضحية «الدوكسا»، من حيث أراد أن يحاربها، فيقضي، ومنذ فجر الفكر، على كل طموح محايث و إيتيقي، حين يرهن الطبيعي في الأخلاقي والفلسفي في الديني، ليتحول الفكر في مسالكه ومناهجه كما في غاياته وأنحائه، إلى مجرد تهويم وتحليق فيما هو معياري و مثالي.

لهذه الأسباب كلها فإن أفلاطون سيكون، في تصور دولوز، التمثيل الثاني والأقوى لخيانة الفكر، بعد الخيانة الأولى التي أرساها الفكر قبل السقراطي مع الحكماء السبعة الأوائل، الذين سيحددون منهج الفكر كغوص في الأعماق من أجل الكشف عن سر مفترض خبيء[54]، فكلا الفكرَيْن يرفض ممانعة نداء الأعالي وفتنة الأعماق والالتزام بالسير القريب من السطوح، كلاهما يرفض التوجه إلى العالم و أشيائه في ذاتهما، ولذلك فكلاهما ينكث بعهد الفلسفة الأسمى الذي هو محايثة الفكر للحية.

## المسلمة الثالثة : التعرف

يبلغ خضوع الفكر للحس المشترك ذروته في المسلمة الثالثة للصورة الوثوقية للفكر المسماة بـ «التعرف» recognition. تنبني هذه المسلمة -والتي هي النتيجة الثانية للتصور الداخلي لعلاقة الفكر بالحقيقة-[55] على مبدإ نعتبر بموجبه المعرفة مجرد إعادة إدراك لما هو متناسب ومتوافق قبليا مع العقل Connaissance comme reconnaissance، وليست اكتشافا أو إبداعا لجديد بكر غير مسبوق. وهكذا فالموضوعات التي يلاقي الفكر هي متوافقة مع نفسها أولا، وهي مستعدة بشكل هادئ لانطباق الفكر عليها ثانيا[56]؛ و بالتالي فالعلاقة بين الاثنين (الحقيقة و الفكر) ليست علاقة غرابة أو تنافر، بل هي علاقة تكامل، و لهذا فقد يحصل للفكر أن يتيه عن الحقائق في الأخطاء، لكنه لا محالة عائد إليها ليتطابقا ويتكاملا من جديد[57]، و هذا هو جوهر نظرية المثل الأفلاطونية والكوجيطو الديكارتي اللذين تتحدد المعرفة بحسبهما كفقدان واستعادة لما فُقد، و ليس كملاقاة لجديد لم نلاقه أبدا[58]، فالخارج- وفق هذا التصور- ليس خارجا غريبا بالمطلق، بل هو خارج لداخل هو الفكر نفسه.

والحقيقة أن هذه الرؤية الساكنة و ما تزعمه من توافق قبلي بين الفكر و العالم، هي بالذات ما وعاه نيتشه و حاول تجاوزه، حين رفض اعتبار الحقيقة مجرد علاقة هادئة متواطئة تتحقّق بين فكر وموضوع، بل اعتبرها صراعا لإرادات قوة تستبد بالمعاني وتفعّلها، وهذا هو ما يبرّر حكمه القاسي على كانط و هيغل - اللذين بلغ عندهما هذا المبدأ نهايته - حين اعتبرهما مجرد «عمال فلسفة»، و ما ذلك إلا لأنهما عجزا عن فهم ماهية التفلسف التي هي كونه فعل ملاقاة لما يعنّف و يحوّل الفكر عن عاداته، إذ لا فكر عند نيتشه إلا بالصراع والعنف ضد ما لا

53. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 340 – 341
54. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 152
55. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., pp. 37 – 38
56. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 176
57. Ibid., p. 192
58. Ibidem

نعرف له أصلا أو غاية[59].

الفكر إذن، و وفق هذا المبدأ الديكارتي الأفلاطوني، هو فعل تكامل؛ تكامل بين الفكر والعالم من جهة، و تكامل بين الفكر وذاته من جهة ثانية (الملكات)، فمهما كان الموضوع، فإن التفكير بفاعلياته الأربع، الحس والخيال والتذكر والفكر، يتوحد في الإدراك[60]، أي بعبارة أخرى، أن ما يكون موضوعا للإحساس يكون أيضا - مع أفلاطون وديكارت - موضوعا للفكر والخيال و الذاكرة، و العكس يصح؛ فلا توتر بين الخيال والذاكرة و الحس والفكر، بما أن الموضوع المدرك متماه مع ذاته من جهة، وهادئ ومتوافق مع الفكر الذي ينطبق عليه، من جهة ثانية[61].

على أننا إذا أردنا أن نحدد المبرر و الضامن الذي يسمح لنا بالحديث عن هذا التوافق المزدوج، فإننا لن نجد إلا «الذات» كما تقدمها الميتافيزيقا، أي الأنا أو الذات الكونية التي تضمن لحم الملكات ببعضها وتضمن عملها تحت سلطة الوعي الموحَّد والموحِّد، وهذا هو معنى الكوجيطو وغايته كمبدأ، من حيث هو ما يفترض وحدة الملكات وتماهيها في الذات، ومن حيث هو يدّعي إمكان انطباق كل الملكات على صورة الموضوعات التي تعكس، بالمقابل، وحدة الذات وماهيتها، فالكوجيطو «هو ما يمنح مفهوما فلسفيا لافتراضات الحس المشترك، إنه [الكوجيطو ] الحس المشترك وقد اتخذ صيغة فلسفية»[62].

وإن كان هناك من فيلسوف، بتصور دولوز، بدا مؤهلا لتجاوز مسلمة التعرف هذه بعد أن بلغت أجلى صورها مع ديكارت، فهو إيمانويل كانط، لأن ما من فيلسوف غيره استطاع، وعلى مرّ تاريخ الفلسفة الطويل، أن يقترب من الماهية المفارقة للفكر، بما في ذلك أفلاطون نفسه. غير أن هذا الفيلسوف الكبير، ورغم هذا الحدس القوي، ورغم مجهود النقد الجذري الذي نهض به للعقلين النظري والعملي، لم يستطع أن ينقل ما وعاه إلى مستوى الفعل في عمله، لأسباب أهمها بقاؤه حبيس الكوجيطو.

### كانط و نموذج التعرف

من الأمور المعروفة عند المشتغلين بفكر دولوز أن علاقته بكانط بالغة الأهمية والقوة، بل لعلها أهم من علاقته بأفلاطون نفسه، فكانط، ورغم تصريح دولوز المتكرر بأنه خصم[63] (بالمعنى الفلسفي)، إلا أنه يبقى أحد الروافد الكبرى لفلسفته، حتى إنه ليس من الممكن- في اعتبارنا الخاص- الولوج إلى متن الرجل، دون تمكن قبلي من متن كانط، إذ هو أحد المفاتيح الأساسية لمغالق فكره، ولهذا جاز لنا أن نقول- إذا ما أردنا تكملة وتعديل التعريف الذي قدمناه في بداية البحث عن دولوز- أن فلسفة دولوز هي : **وجود سبينوزا، مفكرا فيه بمنطق برغسون، من أجل قيم نيتشه، من خلال إعادة بناء كانط**. فمفاهيم كانط و اسمه حاضران في

59. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., pp. 118-119
60. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 174
61. Ibidem
62. Ibid., p. 174
63. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p.14/ Voir l'abécédaire de Gilles Deleuze, op. cit., Lettre K

كل نصوص دولوز، و لعله من الدال هنا أن يكون هو «الخصم» الفلسفي الوحيد، من بين جملة خصومه، الذي خصه بنص مستقل*.

تكمن أهمية كانط، في تقدير دولوز، في كونه الفيلسوف الحكم، أو الفيلسوف القاضي الذي أقام محكمة يتوجه فيها العقل لذاته بالنقد، بمنطق محايث ودون استناد إلى أي شيء يتعالى عليه[64]، وهكذا فقد اجتهد في تفصيل ماهيته و مجالات عمله المشروعة و غير المشروعة، وحدّد تراتب أفعاله حسب غاياته، المعرفة و الأخلاق والحكم الجمالي.

وقد مكن هذا الجهد الجبار كانط من أن يستبق كشف أمور غاية في الأهمية من قبيل اكتشافه لمفهوم «الذات المتعالية» (الذي يظل مفهوما كانطيا محض)، وتمييزه بين مفهومي «الظاهر» و«الظهور»[65]، وتمييزه بين التحليلي والتركيبي في المعرفة، وكذا التساؤل عن إمكان التركيب القبلي- وهو ما بلغ به أن حرر العقل من وهم اليقين فيما يتجاوز التجربة-، إضافة إلى تغييره لمفهوم الزمان وعلاقته بالذات على ما سنرى، ناهيك عن كونه أيضا من عوّض مفهوم أخطاء العقل بأوهامه ، أي من ميّز بين الخطأ الذي يصدر عن العقل ذاته، و بين ذلك الذي يلحق به من الخارج. غير أن كانط صاحب هذه الكشوف العظيمة في الفكر، ما لبث، من منظور دولوز، أن سقط في مأزق مسلمة «التعرف» ، وذلك في ثلاث لحظات على الأقل : عندما أخضع المتعالي للتجريبي بعد أن اكتشفه؛ و عندما وحّد عمل الملكات، ثم، وهذا هو الأهم، عندما أبقى على سلطة الكوجيطو قائمة كإطار يوحد فعل الملكات، رغم التحويلات المهمة التي أحدثها في هذا المفهوم[66].

### أ - توافق الملكات

من بين الميزات الكبرى لكانط، و التي جعلته يبلغ ذلك االقدر من الأهمية الذي ذكرنا عند دولوز؛ كونه الفيلسوف الذي قتل نقدا و تحليلا نظرية الملكات، إذ هو من سيعكف على تنظيمها و ترتيبها وبيان منطق اشتغال كل منها، الخيال والعقل والفهم، كل حسب مجاله، موضحا المشروع في فعلها من غير المشروع، ومكتشفا بذلك حدودها و حدود العقل وأغاليطه[67]. ففي مجال المعرفة و الحكم النظري، يتعاون العقل و الفهم والخيال تحت إمرة الفهم الذي يكون له الحكم فيها؛ و في المجال العملي يكون التعاون لأجل العقل. في المجال الأول يقدم الخيال الشبكة أو «الخطاطة» Schéma بالتوافق مع الفهم، وفي الثانية يقدم الفهم الإطار

* . **La philosophie critique de Kant**, édition PUF, Paris, 1963

64 . G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 104

65 . يعتبر دولوز أن إحد أهم اكتشافات كانط هي تمييزه بين «الظهور» apparition و«الظاهر» apparence، فالفلاسفة القدامى كانوا دائما يقدمون الظاهر باعتباره نقيضا للباطن (الجوهر في مقابل الخارج)، إلا أن كانط سيتجاوز هذا الفهم، فبالنسبة له لا يوجد إلا «الظهور»apparition أي ما يظهر بحسب شروط الإدراك (الزمان و المكان كإطارين للإدراك تلتقي عليهما الإدراكات الحسية و المقولات القبلية)، وهذا الذي يظهر هو الذي في ذاته يحمل المعنى أو لا يحمله، و بهذا التحديد فلا شيء يختفي خلف الظواهر. وقد كان لهذا التمييز فضيلة إخراج الذات من صورتها السلبية السابقة التي تعتبر فيها= عاجزة عن إدراك «حقيقة» ما يظهر، لتصبح شرط ظهور ما يظهر في العالم، و هذه الذات-الشرط، هي الذات المتعالية (الزمان و المكان والمقولات). انظر مفهوم الذات المتعالية في كتاب فلسفة كانط النقدية، وكذا خلاصة هذه الأفكار في درس(14 / 03 / 1978).

66 . G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 178-179

67 . **La philosophie critique de Kant**, op. cit, pp. 37-38, Voir aussi p.16

الذي يتوافق مع قانون العقل، وهكذا[68]. لكن قد يحصل للملكات أن تسعى للفعل خارج مجالها، مما يسقط العقل في الأوهام، وهي الأوهام التي حللها كانط في «الجدل المتعالي». فقد يسعى الفهم إلى تطبيق مفاهيمه في المجالات غير التجريبية، وقد يحلم الخيال عوض أن يصنع الخطاطات، وقد يحاول العقل التشريع في مجال المعرفة، وهو ما يدفع العقل إلى أن ينتج أغاليط من ذاته، يسقط هو نفسه ضحيتها[69].

غير أن هذه التمييزات البديعة وهذا البناء الهندسي الفاتن الذي أقامه كانط، ما يفتأ يتهاوى من عليائه، حين يسلم لمنطق التعرف و الحس المشترك في النهاية، فالملكات تتوزع وتتقاسم السلط حسب المجالات نعم، لكنها تفعل ذلك في إطار «التناغم والتعاون والتكامل»[70]، أي أن الفكر يصير في النهاية توافقا و تناسبا، تماما كما عند أفلاطون، فرغم اختلاف طبائع الملكات إلا أنها تتوافق و بشكل تلقائي تحت سلطة إحداها[71]، فصحيح كما يعرف المشتغلون بالفكر الحديث، أن كانط تجاوز فكرة التوافق الخارجي بين الذات والموضوع لتأكيد خضوع الموضوعات للذات، لكنّ ذلك لا يتحقق إلا في إطار توافق الملكات[72]، فهو يغيّر من موقع التوافق حين يجعل من الذات شرطا لظهور الموضوعات، لكنه يبقي عليه كغاية، ما يحصل فقط هو أن هذه الغاية تصبح معه إنسانية والتوافق يصبح داخليا[73].

والواقع أن كانط كان قاب قوسين أو أقرب إلى أن يدرك الطبيعة الحقيقية للفكر الخالص، و أن يتحرر من مسلمة التوافق المزعوم بين الملكات، و بالتالي أن يتحرر بالمطلق من مسلمة التمثل عند تحليله في نص«نقد ملكة الحكم» [74] لتجربة السمو في الفن، أي في تحليله للّحظة التي يصطدم فيها الخيال بما يتجاوزه، لولا أنه سينسف هذا الإدراك الصريح عندما يحصره في ترابط الجميل بالجليل.

### ب - تجربة «السمو»

يتحدد الخيال عند كانط باعتباره الملكة التي تربط وتصل إطاري الزمان والمكان بالمفاهيم، وهذا الوصل والربط يتحقق في شكلين اثنين هما «التركيب» و«الخطاطة» synthèse et schéma. «التركيب» يتوجه من التحديدات الآنية والمكانية إلى المفاهيم، وأما الخطاطة فتتحرك في اتجاه معاكس، أي من الصحيح دائما (المفاهيم) إلى الظرفي والحالي (الآن و هنا)[75]. غير أن التراكيب، في تجربة السمو، تصطدم بحدها الأقصى، لأن الربط بين المدرك الآني والحالي مع المفاهيم يصبح متعذرا، إذ يعجز «الإدراك» عن إيجاد وحدة قياس تمكنه من استيعاب ما يلاقيه، و يعجز «الفهم» عن تقديم التركيب التصوُّري لاستيعاب المدرك، وتعجز «الذاكرة» عن إجراء

---

68. Ibid., p. 85
69. Ibid., pp. 17-69
70. **La philosophie critique de Kant,** op. cit., p. 72
71. Ibid., p. 87
72. Ibid., p. 98
73. Ibid., p. 99
74. **Critique de la faculté de juger** ، صدر سنة 1790.
75. درس جيل دولوز في فينسين (14 / 03 / 1978 ).

الربط بين السابق واللاحق، وهو ما يدفع ملكة «الخيال» إلى أقصى جهدها، فتدرك بذلك حدودها؛ أي تدرك العجز الذي يسكنها ويدفعها للوعي باللامحدود الذي يعنفها، أي يدفعها إلى أن تدرك بأن الأصل في فعلها يتجاوز هذا الفعل نفسه، فتفهم أنها دائما قابلة لأن تخترق بالكاووس الذي هو الأصل في كل كوسموس، وأن تخترق باللامتناهي الذي هو الأصل في كل تناه، فتتولد إثر هذا الاصطدام ملكة «اللانهائي»، لتكون بذلك تجربة الإحساس بالجمال مدخلا للإحساس بالجلال. لهذا فإن تجربة السمو، سواء «الرياضي» الذي يوجب الاحترام، أو «الحركي» الذي يوجب الخوف؛ تجربة غاية في الأهمية وعاها كانط و حلل فيها بدقة كيف تتصدّع الملكات عند ملاقاة موضوعاتها، وهي بذلك تكون التجربة التي تكشف لنا عن الطبيعة الحقيقية لفعل التفكير المتمثلة في كونه تضاربا وتنافرا أصليا[76]، ففي هذه التجربة يقع الفكر في حرج و توتر أمام تنافر إلزامات العقل و قوة الخيال، فيبدو الخيال فاقدا لكل حرية و يستسلم لما يفجّره، وهو ما يجعَل السمو يتحول إلى تجربة قهر وإكراه، عوض أن يكون تجربة متعة وذوق[77]. وقد كان كانط، لهذا الأمر وفي هذه اللحظة، على عتبة اكتشاف ماهية الفكر، لولا أنه حصر هذه الآلية في الحكم الجمالي وفي تجربة السمو، و أبقى على آليات الحكم الأخرى كما تصورها بدءاً، أي أبقى على الملكات متوافقة متناغمة في إطار وحدة الذات، كما يفهمها الحس المشترك [78].

ما الذي منع كانط من تجاوز حدود الفكر التمثلي، و بالتالي من بلوغ الماهية المتعالية للفكر؟ إنه الكوجيطو الذي ظل دائما مهيمنا على فكر كانط، رغم التحويلات الكبيرة التي أدخلها عليه.

### ج - من «الأنا» السيكولوجي إلى «الأنا المتعالي»

يتميز كانط بكونه أول من اكتشف «الأنا المتعالي»[79]؛ فإذا كان ديكارت قد اكتشف الذاتية، أي اكتشف الكيفية التي بحسبها تكون حقائق الأشياء مؤسسة بالذات، فإن كانط اكتشف الذات من حيث هي مصدر المفاهيم، بل و استطاع،- وهذا أمر مهم من منظور دولوز- أن يدخل مفهوم الزمان في قلب هذه الذات، وبالتالي أن يفصلها عن التصور الجوهري الديكارتي. و هو وإن لم يكن قد فعل غير هذا، لكان فيلسوفا كبيرا مع ذلك، إذ لا أحد قبله استطاع أن يدفع الفكر إلى أقصاه بهذه الصورة، فيفتحه، ولو جزئيا، على قوة الاختلاف[80]، و يكتشف بذلك الفكر الفصامي، ويؤسس الأنا المنفصم، على الرغم من أنه سيُبقي على وجود هذا الأنا في النهاية كمصدر للحقائق[81]، وهو ما سيمنعه من تحقيق الثورة الكوبرنيكية الفعلية. غير أننا، وقبل توضيح السبب الذي جعل كانط يبقي على الأنا، مطالبون بتوضيح المقصود بعبارة

76. درس جيل دولوز في فينسين (04/ 04/ 1978 ).
77. G. Deleuze, **La philosophie critique de Kant**, op. cit., p. 74
78. Ibidem
79. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 79 - 176
80. Ibid., pp. 80-82
81. G. Deleuze, **Logique du Sens**, op. cit., p Voir aussi p. 89. /129.

إدخال الزمن في الكوجيطو، وصياغة الأنا المنفصم.

يتحدد الزمن في التصور القديم في إطار دائري، لأنه وحدة حساب الحركة التي هي بطبيعتها دائرية[82]. و الأصل في هذا التصور، بحسب دولوز، هو نظرة اليونان لحركة الأجرام الدائرية باعتبارها النموذج الأكمل و الأتم للحركة الكلية، لهذا فالزمن لا يملك أي وجود بذاته، فهو مجرد تابع و لاحق على المادة، أو قل إنه «حال وليس وجودا مستقلا» mode et non-être، فالزمن هو مقدار حركة الطبيعة، هكذا يحضر مثلا في محاورة «ثياتيتوس». وقد ظل هذا التحديد ملازما للفكر اليوناني، رغم التحويلات التي ستلحق به مع أرسطو وأفلوطين، فزمن اليونان هو زمن يحيط بالعالم، ولهذا فهو دائري و لاحق. وقد قتل هولدرلين – في تأويله لأساطير «هوميروس»- هذه الخاصية بيانا وتوضيحا، حين كشف عن الطبيعة التكرارية والالتفافية لهذه الأساطير، إذ البداية و النهاية فيها يلتقيان دائما، والوعد الإلهي يتحقق أبدا، بحيث لا تكون النهايات إلا صدى و جوابا لنداء القدر في البدايات (الإلياذة كمثال)[83].

والحقيقة أن هذا التصور الدائري لن يعرف تغييرا ملموسا إلا قرونا بعد ذلك، ومع كانط تحديدا، فمع هذا الفيلسوف- وبأثر من التحول الذي حصل في الفيزياء مع نيوتن – سنصبح أمام تصور جديد يتحرر فيه الزمن من دائرتيه، ليصير زمنا خطيا؛ زمن لا يعود على ذاته ولا يتكرر،؛ زمن لا يلاقي فيه الإنساني الإلهي في النهاية، بل يتيه عنه وينفصل ويتركه لقدره وحيدا[84].

بعبارة أخرى، إن أهم ما في فلسفة كانط، بحسب تصور دولوز، هو أنها حررت الزمن من صورته اليونانية، أي من تبعيته للطبيعة ومن تصوره كزمن يحسب الحركة، إلى زمن يحدد هو الحركة، فيصير بذلك هو شرط إمكان الظواهر نفسها، عوض أن يكون مشروطا بها، بما أن الحدوس الحسية عند كانط، لا تكون ممكنة إلا في الإطارين القبليين ( الزمان والمكان) اللذين يمثلان بساط انطباق المقولات على هذه الظواهر.

يُلحق هذا التصور الجديد تحولا بالغا بمعنى الفكر، إذ لا يبقى الفكر جوهرا خالصا يجد حده ومانعه في المادة التي هي من طبيعة مختلفة كما هو الشأن في الفلسفة الكلاسيكية، بل يصير مانع الفكر داخليا، بحيث تصبح الذات تركيبا و جمعا لمتنافر، بعد أن كانت وحدة جوهرية[85]، أي تصير انفعالا بعد أن كانت الأصل المؤسس لكل فعل ممكن في الكوجيطو، و ما ذلك إلا لأنها تصير مخترقة و مشروطة بخط الزمن الذي يفصلها إلى شطرين : ظاهر متأمَّل ومدرَك بحسب شروط الإدراك؛ و ذات تأخذ مكانة المرجع والحكَم الذي يؤسس لهذا الإدراك. غير أن تبين هذه الأمور يستوجب العودة إلى ديكارت.

يتحدد الكوجيطو عند ديكارت بثلاثة مكونات هي أنا أفكر كتحديد، أنا أوجد كنتيجة، و أنا أوجد لأنني أفكر كأساس نستند إليه لتحقيق الاستنتاج. غير أن ما تنبه إليه كانط هو أن

82. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 119

83. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 120 – 121

84. نفس المصدر صفحة 123؛ أنظر تلخيص هذا التصور للزمن عند اليونان و عند كانط في درس دولوز حول كانط بتاريخ (21/03/1978) المرجع الشبكي السابق.

85. G. Deleuze, **Différence et Répétition**, op. cit., p. 117

الكوجيطو يتحدد بأربعة مكونات، وليس ثلاثة، هي أنا أفكر؛ أنا موجود؛ لأنني موجود كشيء يفكر؛ مضافا إليه الصورة التي أدرك فيها تحددي؛ أي الإطار الذي أدرك فيه وأعي ذاتي، و الذي ليس شيئا آخر إلا الزمن[86]. الأولى تحدد الثانية، و الثانية تنبني على الثالثة، و الثانية تتقدم إلى الأولى- في صفة الظاهر، الذي ميزه كانط عن الظهور- في إطار الزمن.

يعني هذا الأمر أن الزمن يصبح حد الفكر الداخلي، والشرخ الداخلي للذات، أي يصبح «لا مفكر الفكر» الذي يقطن الفكر ذاته، و ليس مجرد حده الخارجي[87].

نحن إذن أمام شقين في الذات، شق فاعل محدِّد، وشق منفعل محدَّد، وكلا الشقين يتحدد بالآخر، و كلاهما يفعل في الآخر، و كلاهما منفصل عن الآخر : الأنا أفكر كمحدِّد، والأنا المدرك كمحدَّد؛ الأنا المتعالي والأنا المحدوس، و بالتالي لا يصبح للكوجيطو أي بعد جوهري، بل يصير تركيبا، أي انفصاما من الداخل بين «الأنا المفهومي» و«الأنا الظاهرة[88]».

**د - الكوجيطو وفخ التجربة**

كان كانط مؤهلا أكثر من كل سابقيه، بفعل كشفه الكبير هذا، أن يقلب الصورة الوثوقية للفكر ويتحرر من مسلمة التعرف، لكن عوامل كثيرة وقفت دون ذلك، منها تحديده «الفهم» كمركز الثّقل في المعرفة، وبالتالي بقاؤه ضمن تصور للمعرفة يكون للمفهوم فيه، من حيث هو هوية جامعة للاختلافات، الكلمة الفصل. ومنها أيضا- وهذا نتيجة لما سبق- أن «الحس» كملكة يظل منظورا إليه باعتباره انفعالا سلبيا، بما أن موضوعات الحس هي مجرد مادة ساكنة تنفعل بها الحواس دون أي قوة أو فاعلية منها، وهو ما يدفع في النهاية إلى تقديم تصور متوافق عن المعرفة. لكن العيب الأساسي الذي منعه من تحقيق هذه الطفرة التي بدا نسقه في اللحظة الأولى واعدا بها، هو نسخه «للمتعالي على مقاس الحسي»[89]، أي تصويره للفكر على نموذج الوعي السيكولوجي الذاتي[90]، وهو ما حكم عليه بأن يظل سجين الدوكسا و منطق الوعي، رغم التحويلات الكبرى التي أحدثها فيهما، بإدخاله لمفهوم الزمن كما لاحظنا.

وهكذا فقد ضيّع النسق الكانطي كل جهده الفكري الثوري في اللحظة التي فهم فيها الفكر كفعل لذات موحدة في هوية ووعي سيكولوجيين، أي في اللحظة التي انتصر فيها «الأنا المفكر»، الذي هو «المبدأ الأكثر عمومية في التمثل»، على «الأنا المتعالي»[91].

لم يفلح كانط ولم يستطع أن يصمد أمام فتنة الأعالي ونداء السماء كما كل السابقين قبله إذن، وقد كان علينا أن نتحمل الخيبة، يقول دولوز، وأن ننتظر عقودا أخرى، أي أن ننتظر مجيء نيتشه الرهيب، الوحيد الذي سينجح في الصمود، فيصعد من الكاووس الشوبنهاوري إلى السطح الرواقي ويرقص لهنيهة، ويصيح معلنا موت الإله وميلاد الإنسان الأعلى، ولو أن عقله الجبار لن يتحمّل ثقل هذا الكشف القوي، فلم يمهله قدره كثيرا، إذ ما سيفتأ الكاووس

86. Ibid., p. 116
87. Ibid., p. 117
88. Ibid., p. 117
89. G. Deleuze, **Différence et Répétition**, op. cit., pp.186. 187./ Voir aussi pp.176.-177
90. Ibid., p. 117
91. Ibid., p. 180

يعود ليبتلعه من جديد، ويردّه إلى هوته السحيقة[92].

**المسلمة الرابعة، التمثل**

ليست مسلمة التعرف، بتصور دولوز، إلا مقدمة لمسلمة أكبر تلخص جملة عناصر الصورة الوثوقية للفكر، وهي مسلمة «التمثل» la représentation. والتمثل يعني أمرين اثنين : الحتمية، أي تصور المعرفة كوحدة متناهية و منغلقة لا إمكان للاستثناء أوالصدفة أو الحظ فيها؛ ثم التطابق، أي تصور الهوية كأصل في الاختلاف، و كغاية له. والحقيقة أن العنصرين مترابطان، فكل منهما يشترط و يشرط الآخر، و العلة في ذلك أوضح من أن تقال، إذ كلاهما نتيجة مباشرة لمنطق الكوجيطو و لفلسفة «الوضوح والتميز» التي ابتدع سنّتها ديكارت.

**1.أولوية المعرفة على الوجود**

ينبني التمثل في العمق على «أنسنة» الفكر، أي على اعتبار ما يظهر في الوعي سببا بذاته لما يظهر، وبالتالي فهو يقلب العلاقات بين الشرط والمشروط، أي بين الوعي الذي هو مفعول، وما يجعله ممكنا وهو الوجود، أو قل بعبارة جامعة : إن المعرفة تصير، وفق رؤية التمثل سابقة على الوجود من الناحية المنطقية، ولو أنها لا تكون كذلك من الناحية الزمانية. وهذا الأمر في تصور دولوز مبعثه أمران أو خطآن اثنان، الأول خطأ في تصور طبيعة الذات، والثاني خطأ في تصور طبيعة ما يتقدم أمامها. الذات، من هذا المنطلق، تتقدم كضمان لوجود الشيء من جهة، وللكيفية التي تتمثله بها هذه الذات من جهة أخرى[93]، فالمفاهيم هي عين الموضوعات، أي هي الموضوعات وقد انتظمت في مركب العلل والمعلولات، بحيث يصير الترابط والضرورة الداخليان اللذان تبنيهما الذات، أي علاقات الماهيات بمحمولاتها وصفاتها كما يحددها الوعي هي العالم في «حقيقته»، وليس فقط ما تدركه الذات بحسب المتاح لها منه، وبالتالي يصير من غير الممكن القول بالصدفة أو المفاجأة في المعرفة، فالعالم لا وجود له خارج الذات، وإن وجد فإنه يفهم باعتباره ما يوجد فيها مسبقا قبل أن ينتقل إلى مستوى التحقق، أوقل بلغة أرسطية إنه موجود فيها بالقوة، و إن الوعي به ما هو إلا نقل لهذا الوجود إلى مستوى الفعل، و هو ما يعني بالتالي أن عناصر العالم تصير خصائص في الذات الواعية، إذ أن تطابق الذات مع نفسها داخليا هو ضمان وجود الموضوعات خارجيا.

الذات بهذا الاعتبار هي التي تؤسس لوجود العالم[94]، وهذا هو جوهر الكوجيطو والنزعة العقلانية بمجملها في بحثها عن قوانين مطلقة تلغي أي إمكان لخارج لا يدركه التمثل أويسبقه، و هو ما يجعل المعرفة في النهاية دورا مغلقا و محكما لا يخرج منه أو عنه شيء.[95]

.92 G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 131

.93 G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 21

.94 G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 349 – 350

.95 G. Deleuze, **Différence et Répétition**, op. cit., pp. 341 – 342

ويتوافق هذا التصور الفلسفي للفكر كفعل للخارج كما يقدمه دولوز، مع التصور الذي قدمه في نفس الفترة تقريبا فوكو،أوعلى الأقل فوكو كما أوله دولوز؛ إذ عند فوكو أيضا لا يتقدم الفكر كملكة هادئة إنسانية، بل كفعل لقوة الخارج التي تتجاوزنا. أنظر كتاب دولوز : **Foucault**, édition Minuit, Paris, 1986 خصوصا الصفحات 77- 139 /90131 .

**2. التمثل و الهوية**

تتمثل الخاصية الثانية لهذا التصور الداخلي المغلق الذي ذكرنا، في نظرته الجوهرية، أي في كونه يدرك دائما ما يتقدم في تحصيله النهائي، أي في هويته و اكتماله[96].

حسب هذا الفهم يصير الاختلاف مفعولا للهوية، و ليس العكس، إذ هناك دائما، في إطار مسلمة التمثل، مرجع موحد جامع نرد إليه ما يتقدم أمام الفكر كشتات، فالاختلاف لا يبقى كيفية أصلية لوجود الأشياء، و لا حتى كيفية ممكنة بمحاذاة أخرى، بل يصبح مجرد حالة تلحق بجوهر هو الهوية، و بالتالي يصير مجرد توسط وعبور وليس أبدا منطلقا أو غاية*.

والحقيقة أن هذه الخاصية ما هي إلا تعبير آخر عن منطق الوعي و التطابق، فلأن الذات تتمثل العالم كحصيلة أخيرة مغلقة، فإن الاختلاف يُتمثل دائما «قياسا إلى هوية متصورة، أوإلى تماثل محكم، أو تعارض متخيل، أو تشابه مدرك»[97]. وغير خاف أن هذا هو عينه التصور الذي يعارضه دولوز، ويعتبر كل فلسفته سعيا لمناهضته، لأن «التعارض والتشابه و الهوية، وحتى التماثل، ما هي إلا مفعولات وليدة... للاختلاف، عوض أن تكون هي الشروط التي يُتمثل بحسبها الاختلاف»[98].

والواقع أن هذه الرؤية التي «تصلب الاختلاف على أعمدة الهوية» ليست مخصوصة بديكارت وحده، بل هي تقطن جوهر الفلسفة ذاتها، فقبل أن نجدها في الكوجيطو، فإننا نجدها في نظرية الجوهر الأرسطية، بل و ثاوية في مفهوم الوجود نفسه كما حدده الحكماء الأوائل الموسومون بقبل السقراطيين[99]، وقد تقدم عندنا أن كل جهد ليبنتز، كما كل جهد سبينوزا في سياق آخر، كان محاولة للخروج من هذه الرؤية التي تشرط الإدراك بالوضوح، والاختلاف بالهوية. و قد نجح ليبنتز، وعلى الأقل في نظريته حول الوعي وعلاقته بالإدراك الجزئي في ذلك إلى درجة معينة، حين بين أن الوعي هو مجرد عتبة اجتماع الجزيئات، وتحوّلها في الطبيعة إلى مستوى ما يمكن إدراكه، فالجزيئات هي الأصل في الهويات[100]، والوعي الجوهري هو مفعول الوعي الجزئي، وهذه هي قيمة ليبنتز من منظور دولوز، وهذا هو مبرر اعتباره لحظة أساسية في تاريخ الفكر.

غير أن ما نجح فيه مؤسس المثالية الألمانية، لم ينجح فيه أشهر أعلامها هيغل الذي يبلغ عنده نفي الاختلاف و إخضاعه لإلزامات الهوية الغاية والنهاية.

يُؤثر عن مؤرخي الفلسفة تعريف هيغل بكونه فيلسوف الاختلاف، إذ هو الذي حارب الوعي الوضعي الساذج الذي لا ينظر للحركة إلا في إطار الثّبات، ففرض بذلك تصورا حركيا عن الفكر والوجود. غير أن دولوز يرفض هذا الحكم تماما، و يرفض أن يكون لفلسفة هيغل أي مساهمة في تحريك الفكر نحو الحياة. والحق أن نفور دولوز من الجدل ومن هيغل، قيما

96. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 180

*. أنظر تفصيل هذا الأمر في فصل الاختلاف في القسم الثالث.

97. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 180

98. Ibid., p. 189

99. G. Deleuze, **Différence et Répétition**, op. cit., p. 53

100. Ibid. p. 332

و فلسفة، لا يعادله في القوة إلا نفوره من ديكارت ومنهجه، فالجدل بالنسبة له هو «الصورة المثلى للفكر الخاطئ»[101]، والصيغة الأوضح والأكثر صلافة لمنطق الهوية، فقد نتوهّم للحظة أن محرّك الفكر عند هيغل هو الاختلاف، حين يلح على أن كل هوية هي اختلاف مؤجل، ولكنه اختلاف عارض و طارئ، اختلاف يخون ذاته، لأنه لا يأتي ابتداء إلا من أجل إثبات هوية أرقى و اشمل انتهاء، فلا اختلاف إلا فيما سيتوافق بعديا. بعبارة أخرى إنه اختلاف لا يحصل إلا داخل الشيء نفسه، أي داخل الهوية؛ اختلاف تحصيلي لا يتحرك إلا من أجل إثبات النفي، و مزيّف لا يتحقق إلا ليلاقي في النهاية ما يفترضه مسبقا، ولهذا فحركة الجدل وهمية و صورية، لأنها حركة من أجل السكون، و إيجاب من أجل السلب[102]. لهذه الاعتبارات كلها كان الجدل هو الصورة المثلى للوثوقية في الفكر، و التعبير الأسمى عن مسلمة التمثل[103]، فالجدل و التمثل صنوان ووجهان لعملة واحدة، فكلاهما يكمل الآخر، وكلاهما يفترض الآخر[104].

و على سبيل الإجمال، ولتلخيص ما تقدم من مسلمات التأسيس، يمكن القول إنها أربعة أساسية، أولاها هي «مسلمة الطبيعة الكلية والمستقيمة للفكر»، وتنحل بدورها إلى مكونين: الطبيعة المستقيمة و المتناغمة للفكر، والطبيعة الطيبة للمفكر؛ والأصل في هذين المكونين هو علة أعمق، وهي الاعتقاد في إمكان البداية في الفكر، و هو اعتقاد يدفعه - حينما يجهد للتحرر من المسلمات الموضوعية- إلى أن يسقط في أخرى ذاتية، والنموذج الأوضح في ذلك هو ديكارت؛ و ثانيها مسلمة نموذج الحس المشترك، وفيها يسلم الفكر، ودون تمحيص، بنموذج المعرفة كما يقدمها هذا الحس، والذي جوهره فرضيتا «الوضوح و التميز» اللتان بلغتا عند ديكارت، و هنا أيضا، صورتهما الفلسفية الأكثر جلاء. وقد لاحظنا كيف أن كل الفلاسفة اللاحقين على ديكارت وعوا هذا العنصر وأدركوا خطورته و حاولوا تجاوزه، ولاحظنا قبل ذلك كيف أن أفلاطون نفسه قد طرح الفكر ابتداء كعنف بين الملكات، لولا أنه عاد ليطرح المعرفة كصعود وتذكر و تطابق مع نموذج متعال، فاتحا بذلك الباب واسعا أمام الميتافيزيقا الغربية. ثالث هذه المسلمات هي ما يسميه دولوز بصورة التعرف، و هي المسلمة التي يتحدد بحسبها الفكر كإعادة إدراك لمدرك سابق و ليس كمجابهة حية و جديدة للعالم، وقد لاحظنا أن كانط قد استطاع للحظة أن يدرك ماهية الفكر المحض في تحليله لتجربة التسامي في الفن، وهو فتح فلسفي قوي، لولا أن كانط أقفل ما افتتحه عندما رد هذا التنافر و الإدراك الجديد والعنيف إلى تناغم وتوافق في إطار الذات، إذ أن كانط لم يقطع مع الكوجيطو أبدا، وهذه هي حدوده عند دولوز. وأما آخر مسلمات التأسيس فهي الموسومة بالتمثل، وهي عند دولوز الاكتمال الطبيعي للثلاث الأولى، و أصلها رد الاختلافات إلى الهوية، وقد بينا أن أهم نموذج لها عنده هو هيغل.

---

.101 G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., pp. 9-11

.102 G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 70 – 73

.103 Ibid., p. 213

.104 Ibid., pp. 18- 19

# الفصل الثامن

## الصورةُ الوثوقِيّة و مسلمَاتُ النتَائِج

«العقل السليم أعدل الأشياء قسمة بين الناس إذ يعتقد كل واحد أنه يملك منه ما يكفي (....) وليس من المؤكد أن الناس يخطئون في اعتقادهم هذا (...) بل الأقرب إلى الحق هو أن يكون هذا دليلا على أن رجاحة الحكم (...) تتساوى بين الناس بالفطرة، وهو ما يعني أن الاختلاف في آرائنا ليس سببه كون البعض أقل عقلا من البعض الآخر، بل فقط كون طرقنا في استعمال فكرنا تتعدد، ولا يهتم بعضنا بما يهتم به البعض الآخر، فلا يكفي أن يمتلك المرء عقلا بل الأهم هو أن يحسن استخدامه».

René Descartes, **Discours de la méthode, les passions de l'âme**, édition Booking international, Maxi-poche, Paris, 1995, p. 15.

«العنصر القبلي الوحيد الذي نقبل هو المتمثل تجريبا في أولوية المسائل و أسبقيتها على حلولها».

Albert Lautman, **Essais sur les notions de structure et d'existence en mathématiques**, Hermann, 1938, T .i, p. 13; cité in Différence et répétition, op. cit., p. 213.

تمثل المسلمات الأربع الأخيرة للصورة الوثوقية للفكر، النتيجة الضرورية للمسلمات الأربع الأولى، إنها الوجه الآخر لهذه الصورة منظورا إليها من جهة مؤدياتها المنطقية والقيمية، فلا يمكن التسليم بالابتداء و التأسيس و التعرف و التمثل كأسس للحقيقة، دون الانتهاء لزوما إلى التسليم بالامتلاء المعرفي كغاية، وبالأجوبة كطريق تصاعدي نحوها، وبالمنطق القضوي كمنهج، و بالخطأ كخصم يحيد بنا عن بلوغها. واعتبارا لهذا الأمر، وجب النظر إلى هذه العناصر في تعالقها مع بعضها، وفي لحمتها الداخلية.

### المسلمة الخامسة : الخطأ كنقيض للحقيقة

يسمي دولوز النتيجة الأولى للافتراضات الأربعة السابقة بمسلمة «الخطأ» l'erreur

وبحسبها يكون الخطأ في التصور التمثلي النموذج الوحيد لما يضاد و يناقض الحقيقة [1]. فإذا سلمنا بأن طريق الفكر نحو الحقيقة مستقيم و تصاعدي، وأن الفكر يتوجه بداهة نحو الحقيقة الموجودة في العالم، على نفس الشاكلة التي يتمثلها بها، فإن الخطر الوحيد الذي يتهدده حينها سيأتي دائما من الخارج، من الجسم أو الحواس أو الأهواء[2]، وهذه كلها مسميات لشيء واحد عند الصورة الوثوقية هو «الخطأ»، إذ في التمثل الوثوقي، كل المغامرات الغريبة وغير المنتجة للفكر، مثل البلاهة و الجنون والغباء و الوهم وغيرها، ترد للخطأ، باعتباره المقابل السالب الوحيد للحقيقة دون كل المقابلات الأخرى. وليس هذا الأمر بالبداهة واليسر اللذين يبدو بهما في الظاهر عند الناس، فما اختيار الخطأ دون غيره خصما بحاصل، إلا لكونه الوحيد من بين باقي مضادات الحقيقة الذي يسلم في العمق بمشروعية منطق التمثل[3]، والذي لا يشوش على بداهاته، بل يزكيها[4]، فالإرادة الطيبة للفكر- في هذا التصور- قد ترتبك للحظة، فتعتبر الخاطئ صحيحا، أي أنها قد لا تحسن أو قد لا توزع بدقة عناصر التمثل[5]، ولكنها لن تحيد أبدا عن أساس التمثل والتعرف نفسيهما، أي عن تعالي «ملكة الفكر الطبيعية»cogitatio natura[6]، ولن تراجع مطلقا أسسها الأخلاقية القبلية، أي تصورها التحصيلي التصاعدي الغائي للمعرفة، التي تتحقق - وفق هذه الرؤية- عن طريق الذات التي تتوجه مزودة بنور الفطرة الطبيعي، نحو موضوعاتها الهادئة و المستعدة لانطباق قواعد الفهم عليها قبليا.[7]

وإذا كان الأمر كذلك، وكانت المسلمة التي بموجبها نعتبر الخطأ نقيضا للحقيقة، دليلا آخر ببرهان الخلف على مسلمات الحس المشترك[8]، فهذا معناه أن ميلاد هذه المسلمة كان في نفس اللحظة التي تولدت فيها أسس التمثل، وكذلك هو الأمر من منظور دولوز، فاعتبار الخطأ خصما للحقيقة ليس بديهيا بذاته كما قد نتصور، بل هو وليد تصور مخصوص لماهية الفكر و المعرفة، تصور تحدد، كما أسلفنا، مع أفلاطون، ومع محاورة «ثياتيتوس» خاصة التي تمثل في اعتباره «النظرية الكبرى الأولى حول الحس المشترك، حول التعرف والتمثل [كما هي النظرية الأولى عن] الخطأ الذي يلازمه»[9].

ومن الواضح بذاته عند دولوز، أن اعتبار الخطأ نقيضا للحقيقة ينبني على تصور ساذج وبسيط لماهية الفكر[10]، فليس الخطأ مفهوما متعاليا و لا جذريا، بل هو مجرد اختيار واحد من بين اختيارات أخرى كثيرة، يجد مبرّره بالضبط في منطق التمثل الوثوقي[11]. فإذا كانت الحقائق، بحسب ما نستفيده من درس نيتشه، غير قائمة أو مبتغاة لذاتها، بل هي مرايا لما هو

---

1 G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 192
2. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 118
3. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 195
4. Ibidem
5. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 193
6. Ibidem
7. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 193
8. Ibidem
9. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 194
10. Ibid., p. 195
11. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 120

أرقى، أي مرايا للمعاني و القيم التي تحرّضها، فإن ما يصح على الحقيقة يصح على نقيضها، وهو ما يعني أن اختيار الخطأ هو وليد معنى وقيم و تمثلات أخلاقية مخصوصة عن الفكر، وليس عنصرا بديهيا و واضحا بذاته على ما يزعم الوثوقيون.

ولم يكن نيتشه وحده من انتقد هذا التصور التبسيطي و وعى لواحقه القيمية والمعرفية، بل نحن نجد قبله فلاسفة آخرين حدسوا، و إن بدرجات متفاوتة، سذاجة هذه الرؤية، وحاولوا تقديم بدائل لها، وهذا ما كان الشأن عليه مع سبينوزا ولوكريس، اللذين اقترحا مفهوم «الخرافة» superstition الذي يختلف جذريا عن الخطأ، و مفهوم «ستيتوليا» stitolia الرواقي، الذي هو مزيج من الجنون و الغباء، و كذلك الشأن مع مفهوم «الوهم» l'illusion الكانطي، الذي هو، وكما تقدم، فعل للعقل لتغليط نفسه وليس مجرد لاحق به من الخارج، أضف إلى ذلك مفهوم «الاستلاب» l'aliénation الهيغلي، و«المبتذل» vulgaire الشوبنهاوري[12]. غير أن هذه البدائل القوية و الذكية، التي تكشف عن حدس مبدئي لما سيبرزه نيتشه ناصعا، لم تأخذ مكانها، بفعل هيمنة منطق التمثل الوثوقي.

يتحدث دولوز في مواضع كثيرة عن كون الخطأ ليس أهم قيمة في التفكير من «الغباء» أو «الخسة» أو «الفظاظة»[13] و عن كون مفهوم «المتفرد و القار و المميز و العادي تحمل في الفلسفة قيمة انطولوجية و ابستيمولوجية أكبر من الحقيقي و الخاطئ، الملازمة للتمثل»[14]. وواضح أن هذا التصور ليس وليد تشهٍّ أو نزعة أدبية رومانسية على ما فهم بعض المؤولين المتغلغلين عميقا في مسلمات التمثل، بل هو جزء من تصور نظري وفكري عام لا يُفهم إلا في ترابطه الداخلي. فليس من المستساغ الإبقاء على القيمة الاستثنائية للخطأ - كنقيض وخصم للحقيقة- في فكر يسعى إلى الترقي نحو منطق القيمة والمعنى[15]، و إلى عدم السقوط ضحية وهم الانعكاس الذي يظهر لنا السطح عَمقا، ويصور لنا الظرفي في صورة المطلق، ويوهمنا بالتالي بأن ما يتقدم أمام الوعي الإنساني (منطق التمثل الذي هو اختيار ممكن بين ما لا يتناهى من ممكنات الفكر) هو النموذج المعرفي والفلسفي الوحيد الممكن؛ ليس من المستساغ ذلك، و لهذا فإن كان هناك من نقيض قوي وحقيقي للفكر، بحسب دولوز، فهو «الغباء» bêtise كما ذكرنا، ليس لأنه خطأ، بل لأنه حقيقة، ولكنها حقيقة منحطة وحقيرة؛ حقيقة ارتكاسية بلغة نيتشه. والغباء ليس حالة سيكولوجية كما يفهم الوعي الوثوقي، بل هو موضوع وعي متعال[16]، إنه حقيقة تعكس قيما خاطئة، لهذا فهو الخصم الحقيقي للفكر الحي الذي تتحدد مهمته الأساس في فضح الأصول الحقيرة والمنحطّة للفكر[17]، لأن الفكر هو دائما في مستوى ثان Réflexion؛ هو دائما ترجمة لقوى داخلية تحركه؛ هو دائما انعكاس لإرادة و فعل خارجيين[18]، و موضوع لاستبداد قوى وإرادات خارجية، إذ لا وجود لحقائق بذاتها، فالحقيقة ليست عمقا نبلغه بعد بحث و حفر مضنيين، ولا

12. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 195
13. Ibid., p. 196
14. Ibid., p. 357
15. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 119
16. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 197- 198
17. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 121
18. Ibid., p. 122

ثمرة عليا نترقّى ونتسلق بإرادة وتفان طيبين لنقطفها بعد جهد الترقي، بل هي دائما عنوان لعنصر محدد، ولإرادة مخصوصة في الزمان والمكان تسعى لأن تثبت ذاتها وتهيمن على الإرادات الأخرى[19]، فلا وجود في الفكر لإرادة طيبة تستفرغ جهدها لكي تتجاوز الخطأ وتبلغ الحقائق في صفائها، لأن هذا تصور- من منظور دولوز ونيتشه- ساذج وغير فلسفي، وقد كان اليونان أنفسهم واعين بهذه الطبيعة المخاتلة للفكر، بل كان يعيها أفلاطون نفسه (أفلاطون «الجمهورية»، أفلاطون غير السقراطي)[20] و هو ما يظهر عند حديثه عن «البّايدِيّا»[21] Paidéa في الكتاب السابع «للجمهورية»، أي عند حديثه عن تلك القوة التي تتمكن من الفكر و توجهه دون أن تكون أصلية فيه؛ القوة التي تدفعنا مكرهين إلى أن نترك الكهف و نخرج نحو المجهول الذي لا نعرفه[22]؛ لولا أن أفلاطون سيضيع هذا الوعي الدقيق، في الروح الوثوقية العامة التي طبعت فكره. الحقائق هي إرادة فكر تريده ثقافة ما، وتقوّمه بحسب قواها التي تحركها[23]، قوى قد تكون ارتكاسية في معانيها وقيمها، كما قد تكون فاعلة ونبيلة، لذا وجب التحرر من فهم الخطأ و الحقيقة في مستوى المضامين الظرفية، و من اعتبار المعرفة قضية اجتهاد منهجي لتلافي الأغلاط، أي وجب الترقي لإدراك ما «يفعل ويصيّر» الخطأ خطأ و الحقيقة حقيقة، وجب التوجه رأسا إلى «منطق المعنى» الصعب، باعتباره الفاعل الحق للحقائق؛ منطق المعنى الموارب والمخاتل، الذي لا يكل عن المكر و الكيد بنا في كل حين[24].

### المسلمة السادسة : القضية كمعيار للصحة و الفساد

يتوجه بنا الحديث عن إشكالية الخطأ وعلاقته بالحقيقة والمعنى، كما تطرحها الصورة الوثوقية، وكما ينتقدها دولوز؛ إلى المسلمة السادسة لهذه الصورة، و التي يسميها هو بمسلمة «القضية» la proposition.

يكتسي الحديث عن هذه المسألة، في تصورنا الخاص، أهمية بالغة، لأنه يوضح بشكل جلي موقف دولوز العام من المنطق و فلسفته، و من التوجهات الوضعية التي سادت في فترة، و ما تزال، الساحة الفلسفية المعاصرة. و نحن نجد في الصفحات التي يفرد لهذه المسألة في نصه «التكرار و الاختلاف» (إضافة إلى الحلقة المسماة «حول القضية» في «منطق المعنى» و الفصل السادس من «ماهي الفلسفة ؟»)[25] الأساس الفلسفي الذي يبرر الهجوم القوي الذي توجه به، في مرات عدة، لفلسفة فيتجنشتين، وفلسفة اللغة والمنطق عموما[26].

تتأسس مسلمة القضية، و فلسفة المنطق بشكل عام، في تصور دولوز، على اعتبار الحقيقة والخطأ مسألة قضوية، أي مسألة متعلقة بصدق الأقوال و تماسكها المنطقي الداخلي،

19. Ibid., p. 124

20. نفس المصدر ص : 124-114، حيث يتحدث نيتشه عن تحرير أفلاطون من سقراط.

21. (παιδεία) (Paidea) «بايديا»؛ من الفعل «بايديو» أو «بايدين» - ساكن-، في الدلالة اليونانية الأصلية تعني التربية بشكل عام، أو الثقافة و المعرفة الدقيقة بعلم نظري مخصوص، أنظر المعجم اليوناني الفرنسي، سبق ذكره، ص643.

22. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 124.

23. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 125

24. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 207

25. G. Deleuze, **Logique du sens, op. cité**, pp. 22 – 35

26. أنظر موقفه القاسي من فيتجنشتين في حواره مع بارني : Abécédaire de Gilles Deleuze, op. cit., Lettre W

«فالحقيقي» هو ما كان سليما في تماسكه الصوري و تركيبه الدلالي اللغوي[27]، و بهذا المعنى فإطار الحقيقة هو إطار مغلق محدد[28]. و هذا التصور التقني المحض هو الذي نجده عند راسل حين يقرر بأن «مسألة الحقيقة و الزيف لا تمس ما تعبر عنه exprime الحدود و الأقوال، بل تمس ما تشير إليه هذه الحدود والأقوال»[29].

على أن هذا التصور هو، في تقدير دولوز، ساذج ووثوقي إلى أبعد الحدود، لسبب أساسي يمكن أن نعبر عنه بصيغتين، أولاهما أنه صوري و قاصر يحدد الصواب والخطأ في مستوى محمول الأقوال و منطوقها فقط[30]؛ والثانية أنه يستبدل التجريبي بالمتعالي، أي يعتبر الحقيقة مسألة بداهات ننطلق منها لأجل اكتشاف حقائق بمنطق تراكمي توليدي[31]، مع ما يستلزمه هذا التصور من لوازم ميتافيزيقية كالوعي الكلي والتمثل والتعرف. والسبب الرئيس الذي يجعل الوضعيين المناطقة و من دار في فلكهم يسقطون في هذا التصور التبسيطي الوثوقي عن الحقيقة، في اعتقاد دولوز، هو نفسه ذلك الذي أوضحنا عند عرض المسلمة السابقة، أي العجز عن فهم فعل المعنى والقيمة في مفهوم الحقيقة أولا، ثم البقاء ضمن التصور الأفلاطوني الديكارتي عن الحقيقة، باعتبارها كشفا لعمق و إيجادا لمفقود، و ليس إبداعا و إنتاجا حيا يتجدد بحسب ما يمليه منطق المعنى [32].

والحقيقة أن الصواب و الخطأ، في تصور دولوز، ليس مسألة منطقية أو سيكولوجية أو لسانية، لأن هذه الرؤى تنبني كلها على اعتبار «أن الصائب و الخاطئ يبقيان في استقلال عن الشرط الذي يؤسسهما»[33] والحال أن هذه الثنائية، على ما ظهر سابقا، ليست جاهزة ولا مستقلة بذاتها، بل هي فعل لعنف المعنى و منطقه و مراياه اللامتناهية التي تتلبّس بالأقوال والتأويلات والأسئلة قبل الأجوبة[34]؛ هي فعل للمعنى لأن الأشياء التي تحددها القضايا، هي امتداد دلالي للمعاني[35]، من حيث إن المعنى هو ما يحرك القول ليقول، و لهذا فليست هناك قضايا صادقة أو كاذبة فقط، بل هناك قضايا لا قيمة لها في منطق المعنى، إذ بالتوازي مع الخطأ و الصواب هناك ما لا معنى له، أو ما هو صواب لسؤال خاطئ، أو ما ليس مهماً أو غبيا أوتافها[36]؛ فـ«المتعالي» الحقيقي في الفكر هو المعنى من حيث هو قوة انطولوجية مولدة، وليس مجرّد مضمون عباري[37]، إنه «المنتج (...)، و ما الحقيقة إلا نتيجته التجريبية»[38]، وقوة المعنى هذه هي ما وعاه بعض الأدباء، دون المناطقة، مثل لويس كارول حين اعتبر بأن «إوالية اللامعنى هي أقوى مقاصد المعنى، كما أن إوالية الغباء هي أعلى مقاصد الفكر»[39].

---

27. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 199
28. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 200
29. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit, p. 199
30. Ibid., p. 200
31. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 200
32. Ibidem
33. Ibid., p. 199
34. Ibid., p. 206
35. Ibid., p. 200
36. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 199
37. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 4
38. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 200
39. Ibid., p. 201

القضايا إذن ليست هي مبادئ الفكر، لأن كل قضية من قضايا الوعي تخفي لاوعيا خالصا هو مجال المعنى حيث يمكن أن نتنزّل إلى ما لا نهاية[40]. أضف إلى ذلك أن المعنى هو ما يجعل إحالة القضايا ممكنة؛ على أن نفهم المعنى في سياقه الدولوزي، أي من حيث هو إحالة دائما على إحالة أخرى، وليس على شيء أو أصل مرجعي، فما يشير إليه «اسم»، هو اسم آخر يضاعف الأول[41]، و لهذا فالمعنى عند دولوز ليس قضويا، بل هو «حدثي»[42]؛ لهذا أيضا فإن تحديد الفكر في مجرد مرجعية القضايا و صياغة الإشكالات على مقياسها، أي على مقياس ما يتقدم كممكن حصري في الجواب، هو نسف لماهية الفكر نفسه، و دور منطقي مغلق يسير فيه الفكر «من التحديد إلى الظاهر إلى الدلالة، ثم من الدلالة إلى الظهور إلى التحديد، و هو ما يعني البقاء في دور القضية [المغلق]»[43] الذي يظل عاجزا عن بلوغ دائرة المعنى.

ليست ماهية الفكر أمرا قضويا أو لغويا أو عباريا إذن، بل هي وليدة رهانات وقوى أعلى تتوسل باللغة و الصياغة كما يتوسل الوجه بالقناع، غير أن الوجه لا يكون ثباتا خلف حركة، أو حقيقة خلف زيف، بل هو بدوره مفعول انعكاس أعمق يمكن التنزّل فيه، بحسب إلزامات المعنى و انعكاساته إلى ما لا يتناهى من التأويلات، فخلف القناع كما يعلمنا نيتشه، لا نجد وجها، بل نجد سلسلة أقنعة يخفي كل منها الآخر دونما حد نقف عنده.

**المسلمة السابعة : الجواب كغاية للسؤال**

تفتحنا هذه النتائج على مسلمة أخرى سابعة لصورة الفكر، هي التي يسميها دولوز بمسلمة «الجواب» أو «الحل» la solution. جوهر هذه المسلمة هو تصورها للمعرفة في إطار ثنائية الإشكالات والحلول أولا، ثم في تصورها لهذه الحلول باعتبارها غاية لتلك الإشكالات ثانيا، مما يجعل الأسئلة كلها تصاغ على نموذج الأجوبة، بما أن الأسئلة لا ينظر إليها إلا من جهة «قابليتها للحل» Résolubilité[44].

بحسب هذا التصور يُنظر إلى الأسئلة باعتبارها «عقبات» و تحديات جاهزة قبلا، تماما كما كانت تحديات هرقل في «الأيام و الأعمال» لهزيود[45]، وإلى الإشكالات كشيء طارئ وسلبي ينبغي تجاوزه للتحرر من حالة الجهل العارضة، ولبلوغ المعرفة التي هي الهدف النهائي الذي يحقق لنا الاكتفاء والغنى، و ينقلنا من ظلمة الشك والحيرة والجهل، إلى نور وصفاء الحقيقة الكاملة؛ وليس أمامنا لتحقيق هذه «الغاية» إلا تجاوز عقبات الأسئلة نحو يقين الأجوبة النهائية «تماما كما في المدرسة أوفي الأسئلة التلفزية»[46] حيث يحظى الجواب الصحيح للطالب بالثناء، ويحظى جواب المتسابق في البرنامج بالمكافأة.

وأشنع ما في هذا التصور عن المعرفة، في اعتبار دولوز، هو كون الأسئلة فيه تتقدم جاهزة

40. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 200
41. Ibid., p. 202
42. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 34
43. Ibid., p. 27
44. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 209
45. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 205
46. Ibidem

و معطاة بشكل كامل ومسبق، فلا قيمة للأسئلة إلا من حيث هي مفتاح للأجوبة، و بالتالي فما يهم في العمق هو الأجوبة. ولهذا الأمر نتيجتان اثنتان، أولاهما صياغة الأسئلة على نموذج الأجوبة المقابلة لها، وثانيهما «تقييمها [الأسئلة] من جهة إمكانية إيجادها لحلول»[47]، و النموذج الأرقى لهذه المسلمة، في اعتقاد دولوز، تقدمه متون الميتافيزيقا اليونانية و الحديثة. ففي تحليلات أرسطو مثلا تُقدم الأجوبة كإمكانات في الحل لأسئلة موجودة قبلا[48]، وعند ديكارت لا يصلح المنهج إلا لحل إشكالات يفترض وجودها بشكل جاهز، وهذا ما يعني أن ديكارت ظل، على الأقل في هذه المسلمة - وعلى عكس ما زعم- أرسطيا، ولم يفلح في تجاوز منطق الجدل كما حدده المعلم الأول، إذ عندهما معا «حساب الإشكالات و الأسئلة يبقى مستمدا من حساب القضايا البسيطة المفترضة مسبقا دائما»[49]، بل حتى كانط لم يسلم من هذا التصور التبسيطي للمعرفة، رغم كونه الوحيد من بين القدامى الذي استطاع اكتشاف مجال المعرفة المتعالية، فالإشكالات عنده هو أيضا تتحدد بقابليتها لإيجاد حل، تماما كما عند ديكارت وأرسطو، ولو أنه يضيف شرط الاستعمال المشروع للملكات. أما عند هيغل فالأمر أدهى، حتى إنه يمكننا أن نقول جازمين بأن فلسفته هي أقوى صورة تتجسد فيها عناصر هذه المسلمة التي زرع بذرتها الأولى أرسطو، فالأسئلة عنده هي بالتعريف «لحظات» سلب؛ أي لحظات لا تتحدد قيمتها إلا من حيث هي معابر و مسالك نحو إيجاب الأجوبة التي هي الغاية الأخيرة.

في كل تاريخ الفكر الغربي القديم والحديث، يقول دولوز، «نجد دائما [هذين ] العنصرين: الوهم الطبيعي الذي يتحدد في تصوير الإشكالات على الافتراضات القبلية (.....) والوهم الفلسفي الذي ينبني على تقويم الإشكالات تبعا لقابليتها « للحل»[50]، نجدهما مهيمنين على الأفكار و النصوص، ولا يكاد يستثنى من هذين الوهمين إلا القلة القليلة، مثل سبينوزا ونيتشه، و برغسون بشكل أخص.

تقدم لدينا في إطار الحديث عن تأويلات دولوز لبرغسون، أن أحد أهم الأفكار التي يلح عليها تأويله، هي كون برغسون الفيلسوف الذي بيّن بجلاء أن الأخطاء لا تتعلق بالأجوبة فقط، بل تخص الأسئلة أيضا[51]، و هو ما يعني أن الفلسفة ينبغي أن تبتدئ بامتحان مفهوم الحقيقة نفسه، بل و أن تعلق اهتمامها بالأسئلة أكثر، بما أن الأسئلة تمثل الشرط المتعالي الذي تتنزّل ضمنه الأجوبة[52].

و الحق أن هذه الفكرة صارت ثابتا من ثوابت فكر دولوز منذ كتابه الأول، وكانت الأداة التي باعتمادها بنى جملة من مواقفه مثل ذلك الذي أوضحه في بداية الخمسينيات في سياق نقده لمنهج تاريخ الفلسفة المدرسي، حيث ميز بين نوعين من الاعتراضات والتأويلات في تاريخ الفلسفة، الأولى- و هي في اعتباره الأكثر فسادا وشيوعا- تتأسس على نقد «المضامين»

47. Ibid., p. 208
48. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 207
49. Ibid., p. 209
50. G. Deleuze, **Différence et Répétition**, op. cit., p. 210
51. G. Deleuze, **Le Bergsonisme**, op. cit., p. 3
- انظر أيضا الفصل الأول من البحث.
52. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 206

والأجوبة و تصنيفها إلى صحيحة و خاطئة، و الثانية- وهي التي يتبناها- تسعى إلى بيان السياق الإشكالي الذي تدور في فلكه الأفكار، و على شرح السؤال الثاوي خلف تقريرات الجواب[53]. في المنهج الأول يتم التركيز على الجواب "فما يقوله فيلسوف يقدمه [المؤرخون] كما لو كان هو ما يريده أو يفعله»[54]، و في الثاني يتم التركيز على السؤال، إذ النظرية الفلسفية ليست إلا سؤالا مبسوطا إلى أقصاه، أو قل «إنها بذاتها و في ذاتها لا تتمثل في إيجاد حل لسؤال، بل في توسيع [و شرح] المستلزمات المتضمنة في سؤال مطروح»[55].

لم يقتصر الشأن على هذا النقد عند دولوز، بل إن هذه الفكرة مثلت الأساس الفلسفي الذي استند إليه في صياغة نظرية «الاستشكال» la problématisation التي اجتهد في بنائها مع نهاية الستينيات في نص «الاختلاف والتكرار»، و هي نظرية اعتمد في بنائها على مرجعيات متعددة و أدوات مختلفة تمتد من مبادئ فلسفة كانط و ميمون*، إلى رياضيات لوتمان* وحساب التفاضل وهندسة ريمان*، ولهذا فإنها كانت، ولا شك، واحدة من أعقد وأرقى لحظات فلسفته.

**نظرية الاستشكال**

تتحدد نظرية «الاستشكال» كسعي لإدراك ماهية الفكر في مستواه المتعالي، أي من حيث هو فعل يتحدد خارج شرط الكوجيطو و مبادئه التمثلية الوثوقية.

و الاستشكال بهذا المعنى هو «الفكرة» باعتبارها ما يشرط المعرفة الإنسانية ويجعلها ممكنة كإرادة وفعل، دون أن يكون هذان- وعلى عكس ما يفهمه التمثل- شرطا فيها. ولهذا فهي ليست منتوجا للوعي. الاستشكال هو إذن، إن شئنا الحديث بلغة المسلمات التي عرضنا سابقا، محاولة لصياغة نظرية عن الفكر يكون فيها فعل التفكير منفصلا كليا عن فرضية المعرفة والحل، ومتعاليا عن الثنائيات والغائيات الأخلاقية، أي يكون محاولة للبحث في شروط الإشكال باعتباره فعلا لخارج «واقعي»[56] مستقل عن مرجعية الذات والوعي، وعن التصور الظرفي له الذي يجعل منه مجرد «لحظة نقص في المعرفة»[57]، أي يكون محاولة للبحث في الفكر ذاته باعتبارا «إوالية ذاتية» لا تتغيّا العبور إلى تراكم يكون السؤال فيه مجرد مرحلة[58].

ونحن إذ ننظر إلى الأسئلة و الإشكالات في هذا المستوى، أي من جهة الفكر في ذاته، وباستقلال عن كل نموذج في الجواب أوالتعرّف، نكون قد بلغنا لحظة التفكير المحض. في حين أننا عندما نقيس الإشكالات على قابليتها المنطقية للحل، فإننا نسقط في قياس المتعالي على التجريبي، أي في جوهر منطق التمثل، و هذا ما وقع ضحيته كانط الذي ورغم كونه اكتشف

53. Ibid., p. 218
54. G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op. cit., p. 118
55. G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op. cit., p. 119
*. Salomon Maimon,1832-1898
*. Albert Lautman, 1908-1944
*. Bernard Riemann,1826-1866
56. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 220
57. Ibid., p. 89

مجال المتعالي كما رأينا؛ فإنه ظل سجين التمثل، لأنه خضع لمنطق التجربة عندما جعل من البحث عن الجواب غاية لطرح الأسئلة.

ليس معنى هذا الإلحاح على ماهية السؤال أن ننتهي إلى التضحية بالأجوبة والبقاء ضمن وضعية الجهل و الشك المطلقين كما قد يُفهم، بل معناه أولا تحرير الفكر من النزعة الغائية و الأخلاقوية التي تقسم الفكر إلى ثنائيات مانوية يكون فيها الوجه السلبي و غير المنتج هو السؤال، و يكون فيها الوجه الخيّر و الإيجابي هو الحقيقة المستقرة التي ندركها في الجواب[59]، و معناه ثانيا الخروج من المركزية الإنسية التي تجعل الوعي شرطا لوجود العالم من أجل عكس الصورة و بيان أن الإشكالي (المشكل و شروطه) هو لا مشروط الفكر الذي يشرط ما سواه، أي هو الأول والفاعل، في حين أن الجواب (القضية الصادقة أو الكاذبة) ليس إلا الانعكاس البعدي، أي صورة الإشكال فقط و قد انعكس في الوعي كما الظلال.

وإن كانت الأنماط الترنسندنتالية للتفكير المتمثلة في الإشكال مختلفة بالطبيعة عن الأجوبة والقضايا، فإنها مع ذلك لا تكون ممكنة إلا بهذه القضايا، لأن وجودها الفكري محايث لوجود الأجوبة و القضايا. فهي متعالية عن الحلول، لأنها نظام من الترابطات المنتجة للفوارق بين عناصر الفكر التوليدية[60]، وهي محايثة لهذه الحلول، لأن ترابطاتها تتجسد في علاقات راهنة و آنية لا تقبل أن تتحدّد إلا في مجال الحلول، و لهذا اعتبر دولوز أن الإشكال « لا يشبه أبدا القضية التي يحضر من خلالها، و لا العلاقات التي تولد القضية، (...) رغم أنه لا يوجد خارج [هذه] القضايا التي تعبر عنه»[61].

«ولأن العلم يشارك دائما في جدل يتجاوز حدوده»[62]، فإن الدليل على هذا التصور الصعب لماهية الإشكال يستمده دولوز من الرياضيات، التي كان دائما مولعا بها. و هكذا فلإثبات فكرته عن الفرق في الطبيعة بين السؤال و الجواب اللذين يحايثان بعضهما في الوجود، يستدعي دولوز نظرية لوتمان حول كون القضايا العلمية تتجاوز حدودها القضوية المحض، رغم كونها لا تتجسد آنيا إلا في تعبيراتها العلمية الصرف[63]؛ ولإثبات فكرة الجواب باعتباره بحثا في شروط الإشكال يستدعي دولوز جبر آبل وغالوا وكارنو* [64] الذين اجتهدوا جبريا

58. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 209

59. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 210

60. Ibid., p. 212

61. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 147

62. G. Deleuze, **Différence et répétition**, p. 213

63. Ibid., p. 62

*. Niels Abel (1802 – 1829) / Evariste Galois (1811-1832) / Lazare Hippolyte Carnot (1801- 1888)

64. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 233

* . يعتمد دولوز لتوضيح هذه القضية - و التي تحضر عنده في إطار تناول مفهوم الفكرة (Idée) - جملة من المرجعيات الرياضية و الجبرية و التحليلية المعاصرة، مثل «نظرية المجموعات» و حساب «اللامتناهي في الصغر» . و رغم وعورة هذه الصفحات رياضيا، فضلا عن وعورتها الفلسفية، فيمكن أن نستشف كخلاصات نظرية الأمور التالية : أن الرياضيات المعاصرة، في اشتغالها على حساب التفاضل و نظرية الاستشكال الرياضي، ترتقي إلى تقديم تصورات ميتافيزيقية كلية عن ماهية الفكرةو الحل و الإشكال (كارنو-Carnot)، تصورات تلتقي و تتجاوز هذه المفاهيم كما تحددت مع ليبنتز و كانط. ف «المعادلات - الشرط، ليست مجرد توابع، أو كما قال كارنو، مجرد معادلات ناقصة، بل هي مؤسسة للإشكال و لتركيبه، و إن اختصارها إلى مجرد أغلاط (...) خطأ في فهم الطبيعة الموضوعية التفكيرية (Idéelle) للإشكالي Problématique.... من حيث إننا نعني به (الإشكالي) مجموع الإشكال و شروطه. فإذا كان التفاضلي (différentiel) يختفي في النتيجة، فذلك لأن اللحظة - الإشكال تختلف في الطبيعة عن اللحظة - الحل»(الاختلاف و التكرار ص : 230).

لبيان أن التعبيرات الحسابية تتضمن جنينيا وفي ذاتها، وباستقلال عن أي إحالة، إمكانيات الحل الجبري.*

إن الثورة الكوبرنيكية الحقيقية عند دولوز لا تتحقق إلا بتحرير المعرفة من هيمنة منطق الجواب باعتباره الغاية، و بتقرير تعالي الإشكالات و باختلافها في الطبيعة عن الحلول[65]، وهذا وحده ما سيؤهلنا للتحرر من عيب تصوير المتعالي على شاكلة التجريبي؛ فحركة الفكر عند دولوز، لا تتوجه من الفرضي (الإشكال) إلى النتيجة الأكيدة كما عند أفلاطون، أي من الشك إلى اليقين أو من الخواء إلى الاكتساب، بل تتوجه من الإشكال إلى السؤال، أي من الفكر، نحو شروط تحقق الفكر نفسه شكا و يقينا، وهو ما يعني أن حركة الفكر تصير دائرية ولا مركز لها، تصير حركة بحث في شروط الإشكال بالاعتماد على نظام السؤال نفسه، في اتجاه إثبات نفس الحركة الدائرية - الحظ - التي تجبرنا على تحديد الإشكال، وهو ما يعني أيضا أن الإشكال يصبح غير فرضي و لا شخصي، وأن المعرفة تصبح استعدادا دائما للتعلم.

## المسلمة الثامنة : المعرفة و التعلم

تتحدد المسلمة الثامنة للصورة الوثوقية فيما يسميه دولوز بمسلمة المعرفة كغايةfin. وهذه المسلمة ترتبط بسابقتها ارتباط المقدمة بالنتيجة، إذ إن تحديد الجواب كغاية للسؤال، يؤدي بالضرورة إلى وضع المعرفة، من حيث هي كم و تجميع و نمو، كغاية أخيرة للفكر، وجعل التعلم و البحث مرحلة وسطى passage لبلوغ هذا المسعى. و الحق أن هذه المسلمة هي في العمق ثابت للحس المشترك، و بالتالي ثابت لكل الفلسفات التي تستمد منطق اشتغالها من هذا الحس، ولو أن الهيغلية تظل أرقى صورها الممكنة، إذ لا نسق آخر، من منظور دولوز، يبلغ فيه منطق المعرفة باعتبارها سيرورة تجميع واغتناء، ما يبلغه عند هيغل[66]، فالروح تنتقل من الجزئي إلى الكلي، و من المجسد إلى المجرد، و من النسبي إلى المطلق، بغاية تحقيق ذاتها كاملة في النهاية. و بهذا المعنى فكل سابق لا يتقدم إلا كمرحلة عبور و انتقال لا تحمل أي أهمية في ذاتها، بل قيمته تكمن فقط فيما يمهد له، أي فيما سيتلوه، و هذا بالضبط هو جوهر هذه المسلمة. و إن كان هذا التصور، في منظور دولوز، يحضر كما ذكر في كل الأنساق الميتافيزيقية الكبرى، فهناك مع ذلك استثناء هو أفلاطون. قد نجد هذا الأمر غريبا، لما نعلمه عن أفلاطون من تغلغل في منطق التمثل والميتافيزيقا[67]، غير أنه سبق و تقدم معنا أن علاقة أفلاطون بدولوز إشكالية، وهذه

=و مع لوتمان يتخذ الإشكال ثلاث خصائص :
1 - الاختلاف في الطبيعة عن الحل،
2 - تعاليه على الحلول التي ينتج انطلاقا من الشروط المحددة فيه؛
3 - محايثته للحلول، رغم تعاليه عنها(نفس المصدر ص : 232).
فالإشكال يمثل شرط الحل، و ماهية الحل تتحدد بحسب هذا التصور كمجرد بسط لخصائص الإشكال (نفس المصدر ص : 232). أما آبل، فهو الذي وضع منهجا بموجبه تكون قابلية الحل منحدرة من الإشكال. فعوض البحث عن كون معادلة ما قابلة للحل بشكل عام، ينبغي تحديد شروط الإشكال الذي يميز، تدريجيا، مجال الحل بشكل يكون فيه «ما يقال متضمنا جنينيا للحل» (نفس المصدر ص : 233).
ونفس الشيء حاصل مع غالوا في تحديده لماهية الإشكال الرياضي (نفس المصدر صفحات : 233 - 234).

65. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 255

66. G. Deleuze, **Différence Et Répétition,** op. cit., p. 215

67. Ibid., p. 216

واحدة من وجوه هذه العلاقة الإشكالية.[68]

يتحدد شرط الفكر عند أفلاطون في التذكر، و ليس في الفطرة، فالفكر عنده صعود نحو التذكّر، ولهذا فهو مستقل عن ثنائية المعرفة و اللا معرفة، فإشكاليته ليست في تحصيل مضامين، بل في إدراك المثل، لهذا فالطريق- أو التعلم بتسمية دولوز- هو الأهم في مجموع الفعل الفكري[69].

وأفلاطون بهذا التحديد يقدم شيئا أساسيا للفكر، إنه يفتحه على الاختلاف ويدخل التنافر في جوهره، لأنه يدخل عنصر الزمن كمكوِّن، لكنه ليس الزمن الإمبريقي، ولكن زمن الفكر المحض، أو ما يسميه هو بزمن «الاسترجاع» Réminiscence الذي يفعّل «موجب التذكر» Mémorandum، و يدفعه للخروج نحو الفعل و الجهد الأقصى، لكي يتمكن من الترقّي نحو المثل[70]. بيد أن أفلاطون لا يتمم الطريق إلى نهايتها، فهو يفتحها على هذا الممكن البديع، ولكنه ما يلبث يختار أن يقفل ما افتتحه، حين يجعل في النهاية من الهوية نموذجا لفهم الاختلاف، و ليس العكس، أي حين يختار أن يرد الفكر إلى النموذج التجريبي، بعد أن بدأه في مستواه المحض، تماما كما حصل في مسلمة التمثل.[71]

يتفق دولوز مع أفلاطون أيضا في البديل الذي يقدمه لتجاوز مسلمة غائية المعرفة، لأن المفهومين الأساسيين اللذين استلهمهما لتحرير الفكر من سلطان هذه المسلمة، كانا أفلاطونيين إلى حد كبير؛ نقصد مفهوم «التعلم»apprendre ومفهوم «العلامة»Le signe.

### التعلم و العلامة

يمثّل التعلم عند دولوز، من حيث هو الفعل الذاتي للملكات و جهدها لفهم العلاقات التي تكوّن الفكرة في تعلقها بالإشكالات، بديلا عن المعرفة التي تتقدم في صورة امتلاك هادئ للقواعد و المفاهيم. و بهذا فإن التعلم يطلق كاسم على الفعل الفردي و الذاتي، في مواجهة الفكرة أو الإشكال الذي يكون بطبيعته موضوعيا[72]. إنه تلاق يتحقّق بين نقط تماس من جسم بجسم آخر فكري، بغاية ترسيم مجال إشكالي، وبالتالي يتحقق «الولوج إلى كونية العلاقات المكونة للفكرة، و التلاقي مع التفردات التي تكون هذه الفكرة»[73]. حسب هذه الرؤية، لا يكون للتعلم أي تعلق بالمعرفة، أولنقل بلغة أوضح، إن التعلم لا يكون وسطا بين الجهل والعلم[74]، بل يكون صيرورة توغل في الإشكال، باعتماد شروطه، لتجاوز عتبة الغربة التي تكون بين الذات والإشكال في البدء، فعلاقتهما هي علاقة ذهاب وإياب بين جسمين يتحولان فيها معا، وهو ما يمكن أن نسميه، بمفهوم دولوزي أصيل آخر، ب «الصيرورة» le devenir، فحقيقة التعلم هي كونه «صيرورة»[75].

68. أنظر فقرة أفلاطون «الفارماكون».
69. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 216
70. Ibidem
71. Ibidem
72. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 214
73. Ibidem
74. Ibid., p. 215
75. Ibidem

ويبدو من المتعذر فهم هذه الفكرة بالوضوح الكافي ما لم نعرف أولا بأن التعلم والفكر عموما عند دولوز، ليسا فعلين إراديين لذات، بل هما تجربة ملاقاة لا إرادية تجمع الحس بالذاكرة بالفكر في عنف ضروري خارجي[76]، أو قل إنه فعل للاشعور متعال انطولوجي هو الذي يحدد المجال الإشكالي[77]؛ إنه تلاق بين الطبيعة والعقل، وهذا التلاقي هو الذي يحدد عتبة وعينا به [78].

و الإدراك بحسب هذا الفهم يتحقق عندما يدفع المتعلم ملكاته إلى الفعل بأقصى درجات إمكانها، فالملكات يصعد بعضها نحو بعض، بشكل تنافري يضطر معه الفكر إلى الخروج عن حدود التجريبي فيه ليبلغ البنى المتعالية، التي تلمّ- دون أن تجمع- «الاختلاف الاختلاف و لا تشابه اللاتشابه، فيدخل في صورة الفكر الخالصة والفارغة عنصر الزمن»[79].

قوة أفلاطون على ما يذكر دولوز كانت في وعيه بهذه الخاصية المفارقة و غير الذاتية لفعل التفكير، «فهنا أيضا أفلاطون هو الذي يقدم الاستثناء، لأنه هو من حدد التعلم باعتباره الحركة المتعالية الحقيقية للروح؛ تعلّم لا يختزل إلى المعرفة ولا إلى اللامعرفة»[80].

بناءا على هذا التصور لا يصير الفكر متعلقا بمنهج أو بإرادة ذاتية على ما فهم ديكارت، بل يصير قضية ملاقاة و عنف للعلامات، وهذا ما وعاه بروست و بعض الأدباء الآخرين[81] ولم يعه أغلب الفلاسفة، و هذا ليس بالأمر الغريب، فكثيرا ما يتوصل الأدباء الكبار إلى حدس وفهم قضايا لا يبلغها الفلاسفة أنفسهم، لأن الأدب عمل بالإحساس الذي هو الغريزة الفلسفية الأولى كما قال نيتشه، و هذا ما يفسر كثرة إحالة دولوز عليهم، حتى في القضايا الفلسفية المحض.

و العلامة في لغة دولوز هي صورة ما نلاقيه و ما يجبرنا على التفكير. إنها الإشكال حين يلاقي ملكاتنا في الخارج بمفعول الحظ[82]، وعناصر «تعبير» الوجود عن ذاته- بلغة سبينوزا- وهي تتلبّس في موضوعات تعرّفنا، عند اصطدامنا بها، بحدود إدراكنا قياسا إلى انفتاح اللاوعي اللانهائي، ولهذا فهي ليست أبدا موضوعا للتمثل «الواضح المتميز» الديكارتي، بل هي موضوع ملاقاة؛ العلامات هي أشياء الواقع مقدمة إلى الوعي في تضادها وتنافرها المطلق، أي مقدمة خارج كل أطر التمثل والتعرّف التي تزودنا بها صورة الفكر الوثوقية*؛ إنها العالم في ذاته و بذاته في استقلال عنا، ولهذا فهي علة وعينا وفكرنا نفسه، فملاقاة العلامات هي ما يفعّل الفكر ويدفعه إلى إنتاج «المفاهيم»؛ على أن نتمثّل المفاهيم بمعناها الدولوزي، حيث المفهوم هو نفسه شيء نلاقيه و ندركه باعتباره مستقَرَّ الحدث الذي يتقدم في جسم يفتحنا على المتعالي[83]، وليس التصور المدرسي المجرد عنه، حيث المفهوم هو فقط تجريد نظري لمدرك حسي

---

76. Ibidem
77. Ibid., p. 214
78. Ibid., p. 214
79. Ibid., p. 216
80. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 215 – 216
81. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., p. 186
82. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 184

* نفصل معنى العلامات أكثر في الفصل التالي ( الشدة و الإدراك).

83. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p. 40

- أنظر فصل المفهوم و البساط .

موضوعي.

اللامعرفة إذن ليست حالة سلب، ولكنها أساس و منطلق التعلم الذي لا يضع غاية أخرى له إلا ذاته، ولا يقبل أن يختزل في وعي يسعى إلى تحصيله في قضايا نظرية، لهذا كان التعلم، بلغة دولوز، شرط الذات الدائم المتوافق مع طبيعة «الأشياء- العلامات»[84] بعيدا عن منطق التمثل الذي لا يدرك الأشياء إلا كموضوعات.

حالة التعلم هي حالة الاستعداد الدائم لملاقاة ما يعنفنا من الوجود المفتوح، وعلى هذا، فالمعرفة المقصودة في منطق التمثل ليست شيئا، بل هي فقط صورة التجريبي وفق نموذج الغائية. فالتعلم هو الأهم، أهم من المعرفة و من كل صور التحصيل الوثوقية التمثلية الأخرى، لأنه البنية الفكرية الوحيدة التي تستحضر الاختلاف والتنافر و«الزمن الفارغ» كشروط لفعل التفكير، و تحررنا بالتالي من فهم ما يحصل وفق غاية وهوية بعديتين[85]، و لهذا كان التعلم هو الصورة السليمة، بل و الوحيدة الممكنة، للفكر المتعالي المحض.

وخلاصة الأمر في مسلمات النتائج أنها أربع كبرى؛ أولاها ما أسميناه بمسلمة الخطأ والتي نصها أن الفكر- بما هو تعرّف، أي بما هو إدراك لموضوعات ساكنة لا فاعلية لها ولا وجود إلا من حيث تدركها الذات - يمكن أن يخطئ فيما ينبغي التعرف عليه فيرى الأخضر أزرق أو المثلث مربعا، لكن هذا الحكم ليس سوى زيغ ظرفي عن الحقيقة، سببه السهو أوالنسيان أو الخلط، ولكنه لا محالة ( الفكر) عائد إلى الصواب، و بالتالي فالخطأ لا يضع موضع شك مسلمات الصورة الوثوقية، و هذه هي علة اختياره دون غيره خصما للفكر، ولهذا فهو ليس إلا برهانا بالخلف على صدق التعرف. وقد لاحظنا أن فلاسفة كثرا قدموا خصوما آخرين أقوى وأعمق للفكر، لولا أن سلطان الوثوقية منعهم من إثباتها، في مقابل انتصاره لنموذج الخطأ. المسلمة الثانية هي التي أسميناها ب «القضية»، والتي مفادها أن الحقائق والدلالات ترد إلى مضمون الأقوال والقضايا كما هو ثابت عند المناطقة وفلاسفة اللغة، وقد بيّنا أن دولوز يرفض هذا الاختزال الدلالي للحقيقة، إذ الحقائق عنده متعلقة بالمعاني، من حيث إن المعاني هي أصل الدلالة وليس ماصدق الأقوال والقضايا. و قد ورد أيضا أن الأصل في هذا التصور هو نيتشه الذي يطرح الحقيقة كفعل لإرادات قوى تحرض المعاني والتأويلات وتلبسها الأشياء، وهو ما يعني أن رهان الحقيقة معنوي و ليس قضويا. وأما المسلمة الثالثة، فهي تلك التي تطرح الحل كغاية للمعرفة و الأجوبة كهدف للأسئلة، وقد لا حظنا أن دولوز يرفض هذا التحديد الفقير لماهية الفكر، ويستند في بيان ذلك على مرجعيتين، أولاهما فلسفية تعود إلى برغسون الذي يرفع الحقيقة والفكر إلى مستوى الأسئلة قبل الأجوبة، وثانيهما علمية تعود إلى الرياضيات و نظرية الاستشكال كما تحددت مع كارنو وغالوا وغيرهما، وهي النظرية التي تتجاوز ثنائية السؤال جواب، لترد الأجوبة إلى الإشكالات التي تتنزل منها، فالإشكال هو متعالي الفكر وشرطه النظري، وليس العكس. وأما المسلمة الأخيرة فهي المسماة بالمعرفة كغاية، فالحس الفلسفي يتصور الفكر كصعود من الناقص نحو المكتمل، ومن القليل إلى الكثير،

---

84. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 233 - 234

85. Ibid., p. 216

ومن الجهل إلى العلم، والحال أن المعرفة عند دولوز ليست غاية التعلم، و المنهج ليس الطريق السالك نحوها، بل هي استعداد دائم و أبدي لتلقي عنف العلامات في جهد لا يستند على أي منهج قبلي و مكتمل، و هذا هو ما حدا به إلى بناء ما أسميناه بنظرية التعلم.

# الفصل التاسع

## الشدَّة و الوَعْي

«إن الأفكار المتعلقة بالآثار الحاصلة في الجسم الإنساني، من حيث ما هي متعلقة بالعقل الإنساني فقط، ليست واضحة و متميزة، بل غامضة»

B. Spinoza, **l'Ethique**, deuxième partie, proposition .XXVIII

«نحن نبقى ليبنتزيين ولو أننا نعلم أن عالمنا لا تحكمه التناغمات»

.G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., p. 189

«العقل ليس شيئا آخر إلا البسط المادي للجسم، و الجسم هو الجزيئي الذي لا يُدرك»

A. Artaud, Lettres à Rodez, Oeuvres complètes, (xi p .(73

يتحدد أصل العالم و الفكر، من منظور دولوز في «الشدة» Intensité، فكل موجود، بما فيه الفكر، يجد علته الأنطولوجية الأخيرة في قوة الشدة، من حيث هي ماهية الوجود المتواطئ المحايث لذاته، ومجال تلاقي كل ما هو مختلف و منفصل و متنافر في الطبيعة، ولهذا فقد كانت عند دولوز هي شرط الظهور المادي «التشكيلي» Plastique الذي عنه تنشأ وتتحدد الظواهر من ناحية، وقوة الاختلاف الحركية المولدة لكل ما يتقدم للحس والفكر، من ناحية ثانية [1].

والشدة في تعريف دولوز الخاص هي «المبدأ المتعالي» الذي يعبر عن الاختلاف الخالص الذي هو النسيج العميق للوجود[2]، أي هي الكل الأصلي، وحقل القوى والانفعالات، ومنبع الحدوس والأحاسيس في كل مستوياتها،؛ هي علة تحقق الأشياء والتجارب والأعيان، ومصدر

---

.1 G. Deleuze, **Différence et répétition,** op. cit., pp. 285 – 286 – 329

.2 Ibid., p. 287

تشكل العالم و تمثلاته، و لهذا فهي ليست شيئا آخر غير نظام الاختلاف، فالشدة اختلاف مطلق، و لهذا فإن عبارة «اختلاف الشدة» أو «الشدة كاختلاف» أو «اختلاف شديد» هي عبارات «تحصّل حاصلا» Tautologique، لأن الشدة ما هي إلا الاسم الآخر للاختلاف و لفعل توليد الفوارق، أي صورة الاختلاف الذي هو علة ما يعنّف الحس، «فكل شدة هي (أ- أ1)، حيث أ ترد هي نفسها إلى (ب- ب1) وب نفسها إلى ج-ج1....، أي كل شدة هي أصلا مزاوجة (يحيل فيه كل طرف من الزوج، على زوج آخر من طبيعة أخرى)... ونحن نسمي تشتّتا (Disparité) هذا الشكل من الاختلاف المضاعف إلى ما لا نهاية».[3]

و بهذا الاعتبار لا يمكن أن نتمثل ماهية الشدة بمفاهيم الكم والكيف «الامتداديين» Extensive لأنهما أصلا مفعولان لها، إذ هي منبع الكيف و المحسوس، من حيث هي الاختلاف غير المتعادل أو غير المتساوي في ذاته الذي يتغير في الطبيعة و يمّحي حين يتحول إلى كيف وكم محسوس[4]، أي عندما «يتحقق» في الراهن، و لو أن هذا التحقق الكمي والكيفي، لا يرفع بالمطلق عمل «الافتراضي» فيهما، كما سنرى.

يبدو من الواضح أن فهم المقصد من هذا التحديد وتمثل أبعاده لا يتيسر ما لم نستحضر التصور المدرسي عن مفهوم الشدة، و عن الثنائيات و التقابلات التي يفسر بها فكر التمثل ماهية الحس والأشياء، فحديث دولوز ليس حديثا ذاتيا مرسلا، بل هو حوار قوي من داخل تاريخ الفلسفة يستحضر أرسطو و ليبنتز و سبينوزا و سليمان ميمون، لكنه يستحضر بوجه خاص، وهنا أيضا، إيمانويل كانط، و القسم الأول الشهير من «نقد العقل الخالص» المسمى بـ «الحدس المتعالي»[5].

يعود مفهوم الشدة في أصله إلى الفلسفة اليونانية، وإلى التقسيم الأفلاطوني الشهير بين الكمي والكيفي، حيث تحدث أفلاطون عن علم الكيف الذي هو بطبيعته شديد، في مقابل علم الكم الذي هو بطبيعته مقيس و حسي. وقد استمر هذا الاستعمال والتمييز في مفهوم الشدة إلى حدود الفلسفة المعاصرة، حيث نجد برغسون يلح في «المادة و الذاكرة»[6] و في «الفكر والمتحرك»[7] على التمييز بين المكان الذي لا تتغير طبيعته أبدا مهما قسمناه وبالتالي فهو كمي؛ و بين الفكري و الحركي الذي هو بطبيعته جزيئي و خفي و لا يقبل الانقسام، و هو ما يدل على طبيعته الكيفية. و هذا التمييز هو نفسه الذي نجده تقريبا عند هوسرل عندما يفصل بين نوعين من المعرفة بحسب ثنائية الحسي والوجداني في «أزمة العلوم الأوربية»[8].

والشدة في التعريف المدرسي التقليدي هي «خاصية ما يقبل الزيادة و النقصان، ولكن بكيفية يكون فيها التفاوت بين حالتين منه لا يقبل، في ذاته، الزيادة أو النقصان»[9]. وبهذا التحديد

3. Ibid., p. 287
4. Ibid., pp. 304-305
5. Emmanuel Kant, **Critique de la raison pure**, édition Flammarion, pp.79 - 105
6. **Matière et mémoire**، صدر سنة 1896.
7. **La pensée et le mouvant**، صدر سنة 1934
8. Arnaud Villani, **La guêpe et l'orchidée**, op. cit., p. 85
9. André Lalande, **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, édition P.U.F, 2éme édition, (Quadrige), Paris, 2006, p. 528

تكون الشدة صفة لما هو غير قابل للقياس الكمي، كما هو الحال في الشعور والأحاسيس والأفكار.

والحقيقة أن هذا التصور الثنائي الذي حكم جلّ الأنساق الفلسفية، القديمة والحديثة، يجد أرقى تعبيراته، من منظور دولوز، في فلسفة كانط، لهذا فإن حديثه كان في أغلبيته مع كانط، وكل ما ورد في فصله المسمى «التركيب غير المتناظر للحسي* Synthèse asymétrique du sensible»، لا يفهم إلا كمحاولة لصياغة «حسيات سامية» جديدة ضد كانط.

## الشدة كصفة؛ الشدة كأصل

يميز كانط كما هو معروف بين موضوعات «للإحساس» Sensation لا تقبل الانقسام، وبين موضوعات للحدس من طبيعتها أن تنقسم وتتمايز. الموضوعات الأولى تتعلق بما هو بطبيعته حركي و غير قابل للقياس الكمي مثل التفاعلات الوجدانية، و لهذا فهي بطبيعتها شديدة؛ والموضوعات الثانية تتعلق بما هو قابل للانقسام الهندسي، أي بالتمييزات التي تتأسس على التقابلات الكمية، و خصوصا الإطارين القبليين للإدراك، الزمان و المكان**. و هذا الأمر معناه أن كانط يحصر مفهوم الشدة فيما هو كيفي، في حين يخص بالتصور الكمي الحدسي ما هو متعلق بالمكان و الزمان، و ما يتحقق عليهما من ظواهر مقيسة.

و الحقيقة أن أصل الخلاف الفلسفي بين كانط و دولوز يبدأ من هنا، إذ أن خطأ كانط الأكبر، في تصور دولوز، هو كونه يعتبر الشدة «حالة» لما هو كيفي فقط، و يحصر صفتها فيما يتقدم كشحنة لا تقبل التكميم[10]، والحال أن الشدة هي، في اعتبار دولوز، الأصل في كل شيء، بما فيه الزمان و المكان نفسيهما، «فالمكان من حيث هو حدس خالص (سباسيوم)، هو كم شديد، و الحدس من حيث هو مبدأ متعال، ليس مجرد ممهد للإدراك، و لكنه منبع لتولد الكل، أي منبع للإكستونسيو «extensio»(الامتداد) كنظيمة، للممتد كقدر كمي، وللكاليتاس «calitas» (الكيف) كمادة تملأ الحسي»[11]. والزمان بدوره هو تحقق شديد، لأنه عباره عن صورة خالصة و فارغة، أو ما يسميه هو في إطار آخر ب «الأيون»، أي الزمن غير الكرونولوجي؛ زمن الحدث والصيرورة[12]. كلا الإطارين إذن مفعول للشدة، وكلاهما متعالق مع «الفكرة» Idée، لأن الشدة ليست حالة، بل هي فعل وأصل عميق قبلي لكل ما يوجد[13]، فالشدة أصل المكان، من حيث هو «سباسيوم»، بالمعنى الذي يعطيه ليبنتز، حيث يتحدد المكان الهندسي كتوصيل وتحقيق غير علّي؛ والشدة أصل الزمان من حيث هو «آيون» بالمعنى الذي يحدده الرواقيون.

والحقيقة أن التصور الكانطي لا يكون ممكنا إلا في إطار موقف تمثلي يتصور الموجودات كأشياء تتقدم للحس في صورة ماهيات ثابتة وساكنة تتلقاها ذات متماهية مع نفسها والعالم.

---

*. Voir chapitre V de **Différence et répétition**, op. cit., pp. 286-336 et la première partie de théorie transcendantale des éléments, in. Critique de la raison pure, op. cit., pp. 79 105.

**. Ibid., pp. 83 – 93 I G.

10. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 298

11. Ibid., p. 298

12. أنظر فصل الزمن في القسم الثالث من هذا البحث.

13. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 298

والحال أن ما يسعى دولوز إلى توضيحه، هو الشروط المتعالية والواقعية التي تجعل إدراكَ ما يُدركُ ممكنا، أي تحديد و كشف ماهية الحدس، ليس من حيث هو تلق ساكن، بل من حيث هو فعل «تركيب» Synthèse للاختلاف الذي ليس إلا الاسم الآخر للشدة التي هي، وكما تقدم، العلة الأخيرة للعالم، ذواتا و موضوعات[14]. والفكر يبقى مطالبا بالصعود نحو شروط التحقق هذه، أي نحو وعي «الافتراضي» الذي تتقدم في إطاره الأشياء والموجودات كمعطيات لا تنقطع عن التحقق و التحلّل، لأنها ليست أشياء مكتملة أو نتائج نهائية، بل هي موجودات مفتوحة على الصيرورة والتحول والاختلاف، وهذا ما لا يدركه منطق التمثل الذي يظل حبيس «الراهن» دائما.

والشدة إن كانت في ذاتها تعني الاختلاف في صيغته المحض، فذلك لأنها أيضا ليست مجرد تجميع لأطراف، بل هي تعددات غير متناظرة و متنافرة جزيئيا مع بعضها و في ذاتها، أي هي سلسلة من التفردات الفاعلة و المنفعلة التي لا تتوقف عن الصيرورة والتحول من المستوى الافتراضي إلى الراهن، ثم من الراهن إلى الافتراضي في حركة لا تنقطع، بما أن فعل و أثر الافتراضي لا ينقطع حتى مع تحققه الراهن[15]؛ ولهذا كانت الشدة هي أيضا ما يقدح الفكرة ويحدد حلول الإشكالات[16] و يرسم مجالها المتوتر الذي هو «توليف» Agencement؛ توليف حركي تتقدم فيه الأشياء متباعدة دائما عن ذاتها، ومتحررة من كل تحنيط قبلي، و مستعدة للانعتاق من الترهّنات الآنية و العودة إلى طبيعتها الافتراضية المفتوحة القابلة لما لا يتناهى من التشكلات[17]. الشدة، إذا ما أردنا أن نقربها بعبارتين دولوزيتين، هي «توليد للمفارقات» مزدوج، « توليد في ذاته» Différentiation، و«توليد راهن» Différenciation، والأول يتحقق في الثاني، كما يتحقق الافتراضي في أشياء وموضوعات الواقع، لكن بكيفية يكون بها الافتراضي قادرا دائما على الفعل والتحويل، إذ أنه حتى بعد تحقق الاختلافات في الراهن، يبقى «الافتراضي» فاعلا وموجودا ومحايثا لترهّناته، تماما كما الصفات السبينوزية تتحقّق وتوجد في الأحوال، دون أن تكون هي أحوالا، ودون أن تنقصها هذه المحايثة شيئا من قوتها على الفعل والوجود[18].

والشدة هي أيضا غير متناظرة في ذاتها لأن الاختلاف الذي تحتويه هو اختلاف بين «ما يولِّد» engendre وما هو «مولَّد» engendré، أي بين ما هو مشروط و ما يشرط[19]، وهذا الإثبات لعدم التناظر هو ما يعصمنا من السقوط في الخطأ الذي بذل دولوز جهدًا كبيرا و دائما في كشفه، و المتمثل في «تصوير المتعالي على نموذج التجريبي»، إذ إن الشدة، من حيث هي «غير متناظره» في ذاتها؛ تصبح المبدأ المتعالي، أو قل بلغة «منطق المعنى» إنها تصبح «اللامعنى الداخلي الذي يتواجد في المعنى؛ أي الدرجة الصفر التي [لا تفترض و] لا تستبق أي شيء يتم توليده»[20]، هذا مع الانتباه إلى أن الدرجة الصفر تعني عتبة و منطلق التوليد و الإنتاج الذي

14. Ibid., p p. 329
15. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 315
16. Ibid., p. 316
17. Ibid., pp. 287-305
18. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 168
19. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 299
20. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 118

لا يكون في ذاته قابلا لأي معنى، أي الاختلاف في صورته الأكثر محضية و تعاليا[21].

بهذا المعنى تكون الشدة إثباتا مطلقا[22]، لأنها الأصل في كل شيء، مادة كان أووعيا، فعبارة «الدرجة الصفر» عند دولوز لا تعني انعدام الفعل أو الوجود، بل تعني عتبة التوليد[23]، بما أن الشدة تتحدد كجملة من الاختلافات أو المسافات بالقياس إلى الصفر، من حيث إن المسافة عنده هي علاقة درجة شدة ما، مع الدرجة الصفر[24].

يبدو من الصعب فهم هذا التصور عن ماهية الفكر و المادة عند دولوز، من حيث هما مفعولان للشدة، ما لم نستحضر جملة من العناصر، أولها، غاياته من طرح هذا التصور، وثانيها، مرجعياته في هذا الطرح.

يسعى دولوز، من ناحية أولى، إلى تجاوز مسلمات التمثل الوثوقية، وإلى تجاوز موانع الفكر المحض المتمثلة في مفاهيم الذات و أولوية الوعي وأسبقية المعنى والمنهج وتعالي الأجوبة على الأسئلة، والتي هي كلها مفعولات جزئية للمسلمة الأعم المذكورة سلفا والمسماة ب «تصوير المتعالي في الفكر على مقياس التجريبي». وهو لهذا الأمر يحتاج، فضلا عن تشريح و نقد عيوب النماذج الفلسفية الوثوقية الكبرى، إلى تقديم تصور جديد عن ماهية الفكر و الإدراك و الوعي. كل هذا الجهد ذي الطابع «الإبستمولوجي» ينبغي أن يأتي متوافقا مع غرض انطولوجي هو إثبات نظرية تدافع عن أولوية الاختلاف وعرضية التماهي، وتحافظ على المحايثة المطلقة بين عناصر الوجود و علله بعضها لبعض. و هو لأجل تحقيق هذا المشروع المزدوج يحتاج إلى روابط ومُوصلات بين طرفي التصور، وفي نظرنا إن مفهوم الشدة - إضافة إلى مفهوم بساط المحايثة- هو أَحد العناصر و المفاتيح الأساسية التي تحقق هذا الوصل.

غير أن هذا المفهوم، حتى يستجيب لهذا الطموح، ينبغي أن يفرغ من صورته المدرسية، كما تحددت مع أفلاطون و كانط وحتى برغسون، أي أن يفرغ من طبيعته التقابلية، ومن تحدده الثنائي، وأن يُضخّ بدلالات جديدة تجمع وتستحضر في آن واحد كلا من الرواقية، في نقدها لمفهوم «الصورة»[25] الأفلاطوني؛ ودان سكوت، في مفهومه عن «الكيان» ENS [26] الذي هو الإطار الذي يتم فيه التوفيق بين اللامتناهي (الإله) و المتناهي (الموجودات) في إطار نظرية «تواطؤ الوجود»؛ وليبنتز، في مفهومه عن «السباسيوم» (المكان الخالص) و«الأولية» Monade [27] التي تتقدم فيها كل واحدة مستحضرة لمجموع مناظير الأوليات الأخرى؛ إضافة إلى المراجعات

---

21. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 302

22. Ibid., p. 302

23. Cours de Gilles Deleuze du 12/04/1983

24. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 301- 302

25. La forme الصورة Dictionnaire Grec français, op. cit., p. 249

26. ENS إسم لاتيني مشتق من فعل الوجود (Esse être) و معلوم أن دولوز أخذه من الفيلسوف الوسطوي المعروف دان سكوت، و معناه هو كيفية الوجود الأكثر عموما و أولية، وهي الكيفية التي يشترك فيها كل موجود مهما علا في رتبة الوجود (الإله) أو دنا (الجزيئات) و قد استعمله دان سكوت لتجاوز المواقف الوسطوية من علاقة الإله و الموجودات بصفة الوجود؛ إذ قال هو بتواطؤ الوجود، في حين قال غيره (توماس الأكويني مثلا) باختلاف صفة الوجود بين الإله والموجودات.( أنظر درس دولوز 1981-03-10 . أنظر أيضا الفصل الأول في القسم الثالث ).

27. اجتهدنا في ترجمة موناد بكلمة أولية، نظرا لخفتها و توافقها التركيبي مع النطق و الاشتقاق العربيين، إضافة إلى أنها من ناحية المعنى تفيد ما هو أولي و جزئي في كل بناء أو تركيب جسمي أو تنظيمي (أولِية : تجمع الإوالية : التنظيم بالأولية: الجزئية المادية).

التي أحدثتها الكانطية الجديدة -خصوصا مع الفيلسوف و الرياضي سليمان ميمون- في فكر المعلم كانط. كل ذلك في إطار تصور نيتشوي عن الزمن مؤسس على «العود الأبدي»، وتصور سبينوزي عن الوجود مؤسس على المحايثة و الوحدة.

إن ما يعنيه هذا الأمر هو أنه من الصعب، بل و من الخطأ، الفصل في فكر دولوز بين المعرفي والأنطولوجي والإيتيقي، و أن هذا الفصل لا يمكن أن يقبل أو يستساغ إلا لاعتبارات منهجية صرف - كما هو الشأن في هذا البحث- فالوجود هو بساط محايثة متواطئ، أي جسم غير عضوي تملؤه و تعبره درجات شدة تتشكل وتترهن في موجودات ووقائع و أفكار لا متناهية، أو قل تملؤه «تفردات» تتحقق من بين إمكانات افتراضية هي في ذاتها لا متناهية؛ تفردات تتفاعل بمنطق إيتيقي سبينوزي[28] على صفحة «المكان الخالص» Spatium الذي هو نفسه مفعول شدة وموضوع لفعل الافتراضي؛ مكان يتقدم بدوره كفضاء وبساط للترّحل اللانهائي لأشياء و أفكار و علامات، هي في النهاية ليست سوى درجات شدة و إثبات مطلقين[29].

الشدة إذن هي «المادة-الطاقة» Matière - Energie الأخيرة التي يرتدّ إليها العالم، وخزان الإمكانات الذي يجعل القائم ممكنا و يجعله، في نفس الوقت، قادرا على التحول إلى كيفيات أخرى لا تنتهي و لا تنقطع؛ وهي لهذا علة الموجود و مبدأ تولد الظواهر والكائنات. على أن هذا التولّد لا يكون كاملا أو نهائيا، بل هو تولد لا ينقطع عن التحقق في كل حين، و هو ما يعني أننا لا ينبغي أن نفهم ما يظهر إلا من حيث هو مادة دائمة لديناميات الاختلاف و فاعليات الافتراضي: «فكل ما يظهر و يحصل يحمل في ذاته قوى الاختلاف»[30].

والشدة ليست في ذاتها إثباتا للاختلاف، من حيث هو تنافر في ذاته، إلا لأنها في العمق حركة ذهاب و إياب فصامية لا تنقطع بين قطبين هما «المشروط» و«ما يشرط» أي «المتعالي» و«التجريبي»؛ «الفكر» و«اللاوعي الأصلي»؛ «الأنطي» و«الأنطولوجي»؛ «الراهن» و«الافتراضي». فالشدة لا تكون ممكنة كنسيج لثوب العالم وموادّه إلا لأنها عنصر الربط والتلاقي بين طرفي الوجود الأقصيين: «الكاووس» علة العالم الأقدم والأعمق، و«الكوسموس»، علة العالم الأقرب.

وحتى إن كان وجود الاثنين (الشرط والمشروط) متزامنا ومتلازما بحسب مبادئ التصور السبينوزي للعالم، حيث العلة دائما محايثة لمعلولها ومساكنة له دون أن تعني هذه المحايثة الاختلاط؛ وحتى إن كان المفكر لا يدرك في التحقق إلا العلة الإبستمولوجية - أي الراهن و المشروط الآني المادي- و لا يعي الموجود إلا و قد تحول إلى مدرك متحقق - أي خرج من مستوى الشدة إلى مستوى التفرد-؛ حتى إن كان الأمر كذلك؛ فإننا لا ينبغي أن ننسى تمايز الإثنين و أسبقية العلة الأعمق على العلة الأقرب، أي كون الأصل في الوعي هو اللاوعي المتعالي[31]، و الأصل في التأسيس هو اللا أساس[32].

---

28. أنظر فصل سبينوزا القسم الأول.

29. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 324 – 286 / **Mille Plateaux**, pp. 180 – 190

30. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 286

31. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 65- 66

32. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 350 – 351

## الفكر و اللاوعي المتعالي

على الفكر اليقظ دائما أن يدرك بأن وعيه انفعال، بالمعنى السبينوزي، و أن اللاوعي هو الأسبق، بل إن هذا اللاوعي هو الذي يجعل حركة الفكر نفسها ممكنة، بما أن الفكر والمفكر ما هما إلا الشرط الآني و الراهن لتحقق اللاوعي ذاته، و هو ما يعني بأننا ينبغي أن نفهم بأن حركة الفكر هي في ذاتها «انفصام»، Schizophrénie du droit، أي تداخل لا يتقدم فيه الإدراك كعملية تلق ساكنة وهادئة كما يفهم ذلك منطق التمثل، بل كربط مزدوج وحركي بين قوى الزمان و اللاشعور والاختلاف الخلاقة والفاعلة لكل التجارب الوجودية و المعرفية و الفنية، و بين تحققاتها العينية والراهنة؛ فلا توازن إلا على أساس من اللا توازن، ولا حساسية تجريبية Sensation إلا على أساس ما يوجب الحس، ولا تفكير إلا على أساس صدفة و عنف و تلاق مع الخارج[33]، لهذا فالمعرفة ليست تطابقا أو يقينا، بل هي أيضا «توليف»، توليف ظرفي؛ أي «رمية نرد» بلغة مالارمي؛ والوعي ليس تمثلا واضحا، بل هو بساط من قش يسعى لضمان طفوه وتوازنه على يم اللاوعي و قواه التي تهدده بالغمر في كل حين؛ فالأصل في الرؤية هو العماء، و الأصل في التمييز هو السديم، أو قل باختصار إن الأصل في «الكوسموس»- بعبارة دولوز- هو «الكاووس»، لهذا فعلى الفكر أن يكون «كاووسموس[34]» chaosmos، أي حركة ذهاب وإياب لا تنقطع بين الكون و العدم[35].

يتحدد الإشكال المركزي لفلسفة دولوز، على ما نلحظ، وكما هو الحال في كل الفلسفات الأصيلة ذات الطموح الأنطولوجي، في سؤال علاقة الفكر بالوجود أو بما يمكن أن نلخصه في عبارة كيف يمكن للفكر أن يدرك ماهية الوجود وكيف يمكن للإنسان أن يفهم العالم؟

الحل الذي تقترحه الميتافيزيقا لهذا السؤال هو تقسيم الوجود إلى مقولات و أنحاء متراتبة و إفراغ مادة الموجود في مفاهيم وأقيسة عقلية تتقدم في فعل التفكير بوصفها صورا طبق الأصل لأشياء العالم، بل و بدائل لها الأولوية و قصب السبق. وقد أدى هذا التصور، حسب دولوز، إلى وقوع الفكر في فخاخ الدوكسا كما تقدم، أي إلى الاعتقاد في أولوية الذات على العالم و اللغة على الأشياء والملكات على الوجود، و هو ما انتهى بالفلسفات السابقة إلى أن تخطئ الطريق نحو فهم ماهية الفكر والوجود معا، و أن تبقى حبيسة ما اصطنعته هي نفسها من منظومات و تصورات مجردة و فارغة.

ينطلق دولوز في فلسفته، و ضدا على هذا التصور، من مبدأ مختلف تماما، أساسه أن الإنسان موجود في العالم و ليس في مقابل العالم؛ أو قل بلغة برغسون إن «العقل هو الذي ينتمي إلى العالم و ليس العكس»[36]، وهو ما يعني أن الفكر لا يسبق الوجود و يحتويه بل العكس، و أن الأفكار لا تتقدم الأشياء، و المعاني لا تستبق المواد؛ بل إن أشياء العالم هي التي تقدح الفكر و تجعله ممكنا، و بالتالي فإن العلاقة بين الإثنين ليست تطابقا وتوافقا؛ بل تباعدا و«عدم تناظر» [37] Asymétrie. إنها عكس ما افترضته مفاهيم الفلسفة اليونانية تماما، فهي

33. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., pp. 186 – 188
34. G. Deleuze, **Différence et répétition,** op. cit., p. 382 / Le Pli, op. cit. p. 188
35. هذا المفهوم يعود في أصله إلى الروائي الإنجليزي جيمس جويس و استعمله أول مرة سنة 1932.
36. **Matière et mémoire** ص : 13، أنظر الفصل الأول من هذا البحث.
37. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., p. 24

ليست حوارا و لا حبا و لا حكمة[38] فلا شيء في العالم أو الفكر يفترض الوصل والوفاق بين الإثنين، لا شيء يفترض الوضوح، فكل شيء هو هيروغليفيا أصلية [39] ولهذا فالتفكير صدام و عنف، إذ لا شيء في الفكر يلزم العقل على التفكير في العالم و فهمه، بل إن العالم، بفعل من عنف العلامات، هو الذي يعنف الفكر ويفرض عليه التفكير فرضا، فيحرض الإدراك و الذاكرة و الخيال، ويدفعه بالتالي للخروج من ذاته لملاقاة أضداده[40] ، فالحقيقة ليست شيئا يقدم ذاته بحياد و تلقائية إلى الوعي[41]؛ والفكر ليس ممارسة طبيعية لملكة، بل هو إرغام من الخارج، أي «مغامرة وإكراه»[42]، أي تجربة لا إرادية يدخلها العقل. وإن كان هناك من شيء يتوجب على الفلسفة الانتباه إليه فهو هذا الفعل التحريضي نفسه، أي «هذا الذي يرغم على الفكر»[43] والذي هو أهم من الفكر نفسه، و هذا ما لم تنتبه إليه الميتافيزيقا أبدا.

السؤال عند دولوز إذن هو أعقد وأعمق، لأنه سؤال عن الكيفية التي يكون الفكر بها ممكنا إذا جردناه من كل ضماناته و مسلماته القبلية، ثم الكيفية التي يمكن للوعي أن يلاقي بها العالم ويستوعبه مع ما بين الاثنين من تنافر و تباعد، ثم الكيفية التي بها يمكن للفكر أن يتحقق إذا لم يكن هناك من شيء يفترض الفكر و يساعده أصلا، أي إذا لم يكن أمامه حيثما يولي جهده إلا العنف و التيه.

الجواب عن هذه الأسئلة عند دولوز لا يكون إلا بإجراء تغيير جذري في معنى الفكر ذاته، وذلك بتحويله من منطق الوعي و التمثل، إلى ما يسميه هو بـ «الفكر الخالص» La pensée pure أو «الفكر الفصامي» La pensée schizoïde .

والحقيقة أن هذا البديل مركب، و يبدو لنا من غير المتيسّر استيعاب عناصره كاملة، مع ما فيها من مفاهيم و شبكات يتضافر فيها النقدي بالتأسيسي، وما تطويه من إحالات ومرجعيات متباعدة؛ ما لم ننطلق ابتداء من بعض الحدوس العامة التي تنبني عليها فلسفة دولوز في المعرفة.

### من اللاوعي التحليلي إلى اللاوعي الجزيئي

ينطلق دولوز في تصوره لماهية الفكر – و توافقا مع ميله السبينوزي العميق الذي سبق لنا عرضه- ينطلق من مبدأ أول مفاده أن «لا وعي إلا على أساس من اللاوعي»[44]، و أن «كل قضية للوعي تفترض لا وعيا للفكر المحض، لاوعيا يشكل دائرة المعنى الذي نتنزّل فيه»[45]. فكما أن الكاووس هو قوة الوجود و علته، فإن اللاوعي هو قوة الفكر وعلته. غير أن اللاوعي هنا ليس المقصود به اللاوعي السيكولوجي؛ بل هو لا وعي انطولوجي، أي اللاوعي كمجال

38. Ibid., pp. 110-116-120
39. Ibid., p. 124
40. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., p. 118
41. Ibid., p. 117
42. Ibid., p. 187
43. Ibid., p. 117
44. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 258
45. Ibid., p. 202

لعلاقات القوى في تداخلها و«إنتاجها»[46]، أي اللاوعي من حيث هو علاقات سابقة على الإنسان، ومن حيث هو ما يفعّل وجوديا الفكر، أو قل اللاوعي من حيث هو « الوجود في ذاته» Etre en soi[47].

وتبعا لهذا التصور، فإن الوعي السيكولوجي نفسه لا يصير إلا انعكاسا لهذا اللاوعي الوجودي الأعمق، فالفكر ليس فعلا شخصيا، بل هو عتبة تحقق الفكر، كصفة للوجود، في حال من أحواله الذي هو الإنسان*، أي أنه لا يبقى فعلا لفكر الإنسان، بل يصير انعكاسا للمطلق على الإنسان، أو قل بلغة نيتشه إنه يصير اللامتناهي الذي ينعكس في المتناهي، أي قوة الحياة وهي تنعكس على أقنعتها التي ما تفتأ تختلف و تعود إلى الأبد.

ولأن «الفكر يبقى رهين القوى التي تستبد بالفكر»[48]؛ و لأنه ليس فعلا قائما بذاته و من ذاته؛ فإن الحقيقة ليست تطابقا، و التفكير ليس توافقا ولا توجُّها وثوقيا تأسيسيا، بل حركة فصامية كما تقدم، أي فعل «وصل» Navette بين طرفين متناقضين، وسعي لإدراك الحدود، ولوعي ما يحركه بوصفه حدثا «وجوديا»، إنه تحول من جهد لوعي الموضوعات، إلى جهد لوعي ما يفعّل الفكر لملاقاة الموضوعات، أي ما يفعّل الفكر داخل الفكر، أو ما يسميه هو ب « موجب الفكر» Cogitandum.

فعل الفكر هو تحديد لأثر الزمان و اللا شعور المتعالي الذي هو علة كل شيء، على وعينا؛ هو «طيّ» Plissement للوجود، والفلسفة هي اجتهاد لاستخراج هذا اللاوعي من الفكر المحض، و لإدراك ضدها الذي يسكن ماهيتها؛ إنها حفر لبعث اللامتناهي في المتناهي، والوجود المطلق في الحيوات الجزئية.

وإن كان الوجود لا يُختزل في الفكر، لأن الوعي مفعول للاوعي المتعالي، فهذا ليس معناه اختزال الفكر كلية في الوجود، لأن الوجود نفسه لا يتحقق إلا بالفكر، حتى و إن كان هو علته، فكما أن الفكر يتقوم بالوجود، فإن الوجود يتحقق مع الفكر، فإن لم يكن بين الإثنين «تشابه» Ressemblance أوتساو؛ فبين الاثنين «توافق» Correspondance، أو قل بلغة سبينوزا إن بين الإثنين علاقة «عبارية»؛ فكما أن للحياة المادية أثرا على الفكر، فإن للفكر أثرا على الأشياء من جهة المعنى، و كما أن للوجود صيرورة فكر؛ فإن للفكر صيرورة وجود[49]. فالعلاقة بين الإثنين ليست هادئة باردة إذن، بل هي علاقة انفعال مزدوج، أي علاقة محايثة حركية، فالفكر ينشأ عن الوجود، وفكرة الوجود بدورها تنشأ عن الفكر. بعبارة أخرى إن اللاوعي يصير هو ما يدرك ذاته لحظة انبنائه، وينكشف ويتحقق بذاته، بقدر ما تترسخ أركان بساط المحايثة الذي يصطنعه الوعي، بما أن اللاوعي إنتاج وليس إدراكا؛ معمل و ليس مسرحا، على عكس ما فهمه التحليليون[50].

.46 G. Deleuze, F. Guattari, **L'Anti-oedipe**, op. cit., pp. 13-14/ 363

.47 G. Deleuze, **Le Bergsonisme**, op. cit., p. 50

*. أنظر الفصلين الخامس و السادس من القسم الأول.

.48 G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 123

.49 G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 176

.50 G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 348

– أنظر أيضا الفصل الثالث من القسم الأول.

.51 G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 275

يتبيّن لنا ممّا تقدم أن الفاعل الحقيقي للفكر هو اللاوعي الاختلافي أو المتعالي، أي الوجود من حيث هو الشدة و قوة الافتراضي. غير أن هذا التصور على جدته و قوته، قياسا إلى عصره الذي ساده التصور السيكولوجي نتيجة لهيمنة التحليل النفسي، ليس جديدا تماما، بل هو عائد في أصله إلى فلسفات سابقة تاريخيا على التحليل النفسي، إذ إن جذوره تعود إلى سبينوزا، و خصوصا إلى ليبنتز الذي لا أحد آخر من الفلاسفة غيره استطاع- في تصور دولوز-«أن يشبع الفكر بعنصر الاختلاف و يبعث فيه روح الجزيئي و قوة اللاوعي»[51]، و كأننا بدولوز، وعلى عادته، يود القيام بانقلاب مضاد لثقافة العصر الوضعية، و على التحليل النفسي بوجه خاص، والذي يطرح تصوره «الاكلنيكي» عن اللاشعور، باعتباره تجاوزا للتصورات الميتافيزيقية؛ و كأننا بدولوز يسعى لاسترجاع هيبة الفلسفي و الميتافيزيقي والتصور الكلي ضدا على التصورات الإنسانية التجزيئية والقطاعية.

تتحدد أهمية فرويد في كونه طرح تصورا حركيا ديناميا عن اللاشعور حين اعتبره طاقة متحولة فاعلة، إضافة إلى كونه، في سياق آخر، اكتشف بعض إواليات عمل التكرار [52]. غير أن عيب فرويد الأساسي تجلّى في كونه ظل حبيس تصور سيكولوجي عن اللاشعور، فاعتبر اللاوعي خزانا نفسيا*، وتصور أن اللاشعور متعارض مطلقا مع الشعور، وهذا ما منعه من الترقي نحو إدراك الماهية العميقة للاوعي، من حيث هو فعل لقوة متعالية - أي فعل للوجود- و ليس مجرد طاقة سيكولوجية أصلها الكبت، فاللاوعي هو إنتاج للطبيعة و الكاووس، و ليس «مسرحا» نموذجيا أبطاله الأب و الأم والطفل. غير أن ما لم يدركه فرويد، بسبب من تصوره الذاتي هذا لماهية الفكر، حصّله ليبنتز ونظر له ، قرونا قبل ذلك، فيما سمي باللاوعي الاختلافي و«الإدراكات الجزيئية»Micro perception، حيث يُقدم الإدراك الحسي كسلسلة من الإدراكات الجزيئية المتناهية في الصغر التي تصبح، حين تبلغ حدا معينا، إدراكا واعيا واضحا و متميزا.

على أن ليبنتز دولوز ليس هو متن ليبنتز فقط، بل هو منطق الإدراك الجزيئي؛ مقدما في قوة الفكر السبينوزية؛ في إطار العود الأبدي النيتشوي. أي منطق الإدراك الجزيئي، من حيث هو قوة الشدة التي ليست سوى سلسلة الاختلافات الداخلية اللامتناهية التي ما تفتأ تعود بصيغة الاختلاف، إذ إن ماهية العود الأبدي هي عودة ما يتخالف و يختلف دائما[53].

ما المقصود باللاوعي الجزيئي أو الاختلافي أو المتعالي عند ليبنتز؟

يتميز القرن السابع عشر من الزاوية الميتافيزيقية - في نظر دولوز- بكونه قرن «اللامتناهي» [54]، حتى إنه من الممكن اعتباره «المفهوم - المفتاح» لميتافيزيقا ذلك العصر برمته، و لن تبدأ الفلسفة في التحول عن هذا المفهوم، و عن منطق المكان عموما، إلا مع مجيء كانط، حيث سيتحول الفكر من ميتافيزيقا المكان إلى ميتافيزيقا الحركة والزمان[55]. و الأكيد، في تصور

52. Ibid., p. 26 - 30

*. أنظر الفصل الثالث من هذا البحث.

53. G. Deleuze, **Nietzsche**, op. cit., pp. 37 - 41

54. Cours de Gilles Deleuze du 10/02/1981

55. نفس المصدر؛ في مواقع أخرى يمثل دولوز لهذه القضية بالتحويل الذي أجراه كانط على الكوجيطو الديكارتي تحديدا، والذي تمثل أساسا في إدخال عنصر الزمن، أنظر «ما هي الفلسفة ؟» ص 36 (سبق ذكره)؛ و «الاختلاف و التكرار» ص116. (سبق ذكره).

دولوز، أن أرقى لحظات هذه الفترة وأكثرها قوة، بعد لحظة سبينوزا، هي لحظة ليبنتز، أو ما ينعته هو ب فلسفة «الباروك» أو «الطي».

وقيمة ليبنتز بالنسبة لدولوز تكمن - إضافة إلى كونه مؤسس الفلسفة الألمانية الحديثة-في كونه من أهم الفلاسفة الذين سعوا إلى تجاوز مفهوم «الوضوح والتميز» اللذين يمثلان جوهر الفلسفة الديكارتية. و المثير بالنسبة لدولوز هو كون ليبنتز قد حاول تجاوز هذا الفهم المذكور باعتماد تصور مختلف وغير مسبوق عن ماهية العقل ونظام العالم. ففي مقابل التصور الثنائي الديكارتي للموجودات، اجتهد ليبنتز في تسويغ إمكان الوجود المتزامن - وليس الواقعي- للمتناقضات، فمن الممكن منطقيا في إطار تصوره، أن توجد المتنافرات وتتفاعل، على الأقل في وعي الإله، وما ذلك إلا لكونه يستبدل «التحديد المفارق» Vice diction بـ«التناقض» Contradiction[56]، و ما كان هذا الأمر ممكنا إلا لأنه اقترح فهما ينظر إلى الأشياء ليس باعتبارها ذواتا أو جواهر مستقلة، بل باعتبارها مفعولات للجزيئي. فالأشياء ليست أطرافا ثابتة، بل هي دائما موضوع حركة؛ و التراكيب الكبرى هي دائما مفعول للتوليفات الصغرى و الجزيئية، بما في ذلك الوعي والإدراك ذاتيهما[57].

ما يعنيه هذا الأمر في العمق هو أن الثنائية الديكارتية «واضح-غامض»؛ «متميز-مختلط»، تصير غير ذات أثر أو جدوى، فالواضح هو نتاج للغامض، بل إن الواضح لا يدرك إلا في مستوى من الغموض، «حتى إننا لا نستطيع أن نعرف متى يبدأ المحسوس و لا متى يستقل الواضح»[58]، إذ الواضح نفسه «مرهون بما لا يدرك إلا بشكل غامض»[59].

بناء على هذه النظرة، يتحول العالم إلى صيرورة لا تنقطع للجزيئات و العناصر الصغرى، و كل ما يتحقق في الإدراك الحسي و الوعي هو هذه الحركة الجزيئية و قد بلغت حدا تصير فيه حركة الجزيئات المتداخلة أشياء يدركها الحس أو الوعي، فما نتلقاه على أنه أشياء، هو في العمق تعدد مطلق و مفعول للمتناهي في الصغر، لكننا نتلقاه وقد بلغ درجة من التميز، أي بلغ حدا صار معه قابلا للتبين[60]. و لنأخذ نموذج هدير البحر، وهو المثال الذي يقدمه دولوز نفسه، فصوت البحر نتلقاه نحن جملة واحدة، كصوت متصل واحد، على أنه هدير، غير أن هذا الصوت المتناسق المتواصل هو في العمق مفعول أعداد لا متناهية من الأمواج التي يتلو بعضها بعضا في حركة متصلة متواصلة، فيتحقق الهدير؛ أي أن الهدير في النهاية هو فقط اللحظة التي تصير فيها العناصر المتناهية في الاختلاف والصغر(الأمواج) في تتاليها المستمر، قابلة للإدراك الحسي، والموجة بدورها ما هي إلا مفعول رذاذ الماء و قد بلغ مستوى من التلاقي والالتحام، وهكذا.

---

56. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 66
خلق هذا المفهوم نقاشا بين الدولوزيين لتحديد معناه، وبحسب ما توصلنا إليه فترجمته في العربية يمكن أن تكون هي «التحديد المفارق»، vice، في الفرنسية تعني ما يحل محل الشيء أو يعوضه كما في عبارة vice président مثلا، و diction فضلنا أن نترجمها ب»التحديد» حتى تفي بغرضها اللغوي و الفلسفي الذي نجده حاضرا في مفهوم contra-diction الهيغلي، إذ إن دولوز يستعمل هذا المفهوم، في سياق قراءته لليبنتز، بغرض تجاوز مفهوم التناقض الجدلي.

57. G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., p. 126

58. Ibid., p. 88

59. Ibid., p. 120

60. Ibid., p. 115

بحسب هذا التصور، ليست الإدراكات الكبرى إلا علاقات اختلاف بين إدراكات جزيئية و قد بلغت عتبة صارت معها واضحة[61]، و الإدراك هو لحظة التحول، أي اللحظة التي يتجاوز فيها اللاوعي الجزيئي ذاته و ينقلب فيها «الغامض- المتميز» Obscur-Distinct، إلى «واضح - مختلط» Clair-Confus أو قل بعبارة دولوزية أصيلة اللحظة التي يتولد فيها الراهن عن الافتراضي[62]، و هو ما يعني أن الجزيئي هو أصل الكلي، و أن العلاقات الاختلافية هي أولى وأسبق من الإدراكات الإنسانية؛ أسبقية اللاوعي على الوعي، والافتراضي على الراهن[63].

ليس الإدراك الحسي بهذا المعنى وحدة مكونة قبليا تتقدم نحو الحس في زمن واحد وبشكل متناغم مكتمل، بل هي عملية «إنتاج»، أي عملية تولد في الوعي و الإدراك تتحقق بمفعول الاختلاف الشديد؛ إنها انعكاس المتعالي في المتناهي، ومفعول للاوعي الأنطولوجي - و ليس السيكولوجي- في الوعي، ف«الإدراك يُنتج عندما تتضافرعلى الأقل جزيئيتان متباعدتان في علاقة اختلافيه تنتج تفردا ما (...)كاللون الأخضر مثلا. إذ يمكننا أن ندرك الأصفر و الأزرق مستقلين، ولكن إذا ما انحلت عناصرهما في الصغر إلى حد معين، تدخل و تتواصل في علاقة اختلافيه (دب/ دج) ينتج عنها الأخضر»[64].

**نحو «باروك» جديد**

يمكن الجزم استنادا إلى ما تقدم أن المشترك الفلسفي الرئيس بين دولوز و ليبنتز هو هذا التصور المتعالي و الاختلافي عن مفهوم اللاوعي، إذ الإنسان عندهما معا هو مخترق دائما بما يتجاوزه، أي مخترق بقوة الوجود التي تنعكس علينا فتخلق عندنا القدرة على إنتاج المفاهيم وبسط حقول المحايثة، دون أن تفقد شيئا من ذاتها و من قدرتها اللامتناهية على الفعل، ولعل هذا المشترك الرئيس هو ما حذا بدولوز إلى اعتبار فكره، في هذا الجانب تحديدا متدادا لفلسفتي سبينوزا وليبنتز، وإضافة جديدة لفلسفة اللاوعي، أو بعبارة سبينوزية ليبنتزية، إضافة إلى فلسفة «الفعل الذاتي للفكر» Automate spirituel.

ونحن نقصد بـ«الفعل الذاتي للفكر» هنا ذلك المفهوم الذي ينطلق من مسلمة مفادها أن الفكر ليس فعلا ينتجه العقل الإنساني، بل هو حركة ذاتية مستقلة عن الوجود العيني، وغير متعلقة بالعمليات العصبية و الفكرية للبشر، بل إن فكر البشر لا يفهم إلا من حيث هو مفعول بها، أي أنه انعكاس[65]؛ ففكر الناس ليس إلا الفكر في فعله الذاتي المستقل و قد انعكس على وعيهم و أذهانهم [66].

يعود هذا التصور في دلالته المفهومية إلى سبينوزا[67]، وقد كان واحدة من نتائج فكرتي

61. G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., p. 126
62. Ibid., p. 120
63. G. Deleuze, **Ile déserte et autres**, op. cit., p. 254
64. G. Deleuze, **Le Pli**, op. cité., p. 13
65. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 126
66. Ibid، أنظر الفصل التاسع ص: 130 - 139.
67. رغم كون سبينوزا لم يذكر هذا المفهوم بالتسمية في الإيتيقا، بل ذكره فقط في كتاب «مقال في إصلاح العقل»، فإن حضوره بالدلالة دون الإسم حاصل في كل أعماله تقريبا كرديف لفكرة التوازي.
**Traité de la réforme de l'entendement**, trad. A. Koyré-Vrin, pp. 105-107.

«المحايثة» و «التوازي». فالفكر، من حيث هو صفة للإله تتحدد في أحوال، هو حركة مستقلة تتحقق بالتوازي مع الصفة الثانية (الامتداد) دون أن ترد إحداهما إلى الأخرى، على الرغم من أن كلا منهما تحاذي و تحايث الأخرى في الوجود[68] . ينتج عن هذا الأمر أن صحة أو صدق قضية ما لا يصبح متعلقا بما تحيل عليه من موضوعات، بل بإحالتها الذاتية الداخلية، فالفكرة لا تعود إلا على ذاتها، وأسباب صحة القضايا لا تقاس إلا على التماسك الداخلي، ولهذا فالمعيار «ذاتي» Autoréférentiel وتعبيري[69].

على أن هذا التحديد السبينوزي لمعنى المفهوم ليس إلا التحديد الأول الذي صاغه الجيل الأول لفلسفة «الفعل الذاتي» والتي سيكون القرن السابع، و نهايته تحديدا، فضاء لها.

اللحظة الثانية[70] في مسار هذا المفهوم ستتجسد مع فلسفة هيغل، وفيها سيتحول مفهوم «الفعل الذاتي» من كونه الحركة المستقلة للفكر الذي هو صفة للوجود (سبينوزا)، و من كونه الفعل والانفعال الداخليين المستقلين للأوليات المتجاورة في الوجود وفي فكر الإله المتحقق في العالم [71] (ليبنتز)؛ إلى اعتقاد في التوافق والتناغم بين الفكر والعالم، كما في الحركة الجدلية الذاتية للفكر التي ستؤسس للتوافق بين المجرد و الحسي. وهو ما يعني أن التوافق سيتحول مع هيغل من توافق داخلي بين الفكر وذاته، إلى توافق خارجي بين المادة والفكر؛ فمع هيغل يصير الفكر مسيرا نحو المادة، وتصير المادة مسيرا نحو الفكر، فتتماهى بذلك الصورة و المفهوم، ويتوافق الكل المادي مع الكل الفكري.

أما اللحظة الثالثة، فهي لحظة دولوز نفسه - بالإضافة إلى نيتشه و آرتو و بلانشو نسبيا- أي اللحظة التي سيتحدد فيها الفكر كعجز و «تحنيط» Momie[72]، أي كانفعال يقر بأن ما يحصل لا يحصل بالوعي، بل على الوعي. فمع دولوز لا يتقدم الفكر إلا باعترافه بعجزه عن إدراك ما يتجاوزه «فالمفاهيم ليست سوى إمكانات ينقصها عنصر الضرورة (...) [إنها ليست أكثر من] عنف أولي ينفعل به الفكر»[73]؛ أي أنه لا يتقدم إلا باعترافه بكونه لحظة تحقق وليس علة إيجاد؛ أي اللحظة التي يعترف فيها بشرط الزمن الذي يخترقه، وبالعالم الذي يعجز عن لمّ شتاته، فيدرك بأنه وليد لقاء و أثر، و ليس ملكة واستعدادا[74] داخليين كما يدعي الحس المشترك و منطق التمثل الذي يردّ التعدد إلى الوحدة، و الفعل إلى الانفعال، و العلة إلى المعلول[75]. الفكر لا يتقدم إلا حين يسعى لأن يستمد- من عجزه و من خضوعه- طاقة فصامية تؤكد قوته، في نفس اللحظة التي يدرك فيها تبعيته وانفعاله.

على أن هذا التحديد، وعلى عكس ما قد يعتقد القارئ، ليس، في تصور دولوز، حتميا أو جبريا، بل هو التصور الأقوى والأكثر تعلقا بالحرية، ناهيك عن كونه الفهم الأدق لماهية

68. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 304

69. Ibid., p. 14. /Voir aussi **spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 67

70. هذه الرؤية خاصة بفيرونيك برغن في كتابها.
Véronique Bergen, **L'ontologie de Gilles Deleuze**, éd. l'Harmattan, Paris , 2001, pp. 590 - 615.

71. G. Deleuze, **Le Pli**, op. cité, pp. 96 - 98

72. V. Bergen, **L'ontologie de Gilles Deleuze**, op. cit., p. 594

73. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p .181

74. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 123

75. Ibid., Chapitre 2/4

الفكر. ف «الفعل الذاتي للفكر» حر، «لأنه يكون في كل مرة دافع الحدث الذي ينتجه»[76]، شريطة ألاّ نتصور الحرية بحسب الفهم الديكارتي الذي يختزل دلالتها في الفعل تبعا لما يشتهي الأفراد، أي ألاّ نتمثلها بحسب الفهم الذي يجعل من الانفعال السيكولوجي البشري معيارا لتحديد المفهوم في مستواه الأنطولوجي؛ بل الحرية بالمعنى السبينوزي أو الرواقي «Amor-fati»، أي الحرية منظورا إليها من زاوية واحدية الوجود في كليته، حيث هي الفعل المتوافق مع قدر العالم، وحيث الإنسان جزء من هذا الكل الذي ما يفتأ يحدث ويعود؛ «الحرية - الوجود» التي لا تطرح رغبة الإنسان وانفعاله معيارا كونيا[77]؛ الحرية بدلالة لوكريس حيث أريد ما يحصل في العالم كما يحصل، أوبدلالة نيتشه حيث ينبغي لي أن أريد ما يكون كما لو أني أريد عوده الأبدي، وحيث ينبغي لذاتي أن تكون في مستوى قدرها، أي أن تكون جديرة ب «أحداث» حياتهاEvénements وبمرح العالم [78].

يبدو واضحا مما تقدم أن هناك روحا ليبنيتزية في فكر دولوز، وأن هناك مشتركات فلسفية كثيرة بينهما، وهذا أمر يشهد به دولوز نفسه حين يصف فلسفته بكونها «باروكا جديدا»New Baroque* قياسا على الباروك المرجع الذي تمثله فلسفة ليبنتز، و نحن نشهد هذا الحضور أيضا في تصوره الجزيئي الذي هيمن على فلسفته في القيم، والمعروض بتفصيل في نص «ألف بساط»[79]. غير أن هذا الاتفاق و هذا التلاقي والاستلهام لا ينبغي أن ينسينا ما بين الفيلسوفين من بون شاسع، فرغم موافقة دولوز لليبنتز في بعض الأسس الفلسفية، كأسبقية اللاوعي على الوعي و الجزيئي على المركب كما ذكرنا، إلا أن ما ينتهي إليه في الختم و ما يحصّله من نتائج، يبدو مختلفا وبعيدا عن ليبنتز، و هو بُعد يخص جوهر فلسفته، لأنه يمس نظريته في الوجود. فبالنسبة لليبنتز، بحسب نظرية العوالم الممكنة، هناك عالمان إثنان مختلفان، عالم التناقض والخطأ والتصادم الممكن في فكر الإله، وغير المتحقق في الواقع، و عالم هو أفضل العوالم الممكنة، وهو الحاصل والمتحقق بإرادة إلهية. وبين العالمين تناقض مطلق، إذ لا يمكن أن يتحقق منهما في الوجود إلا الثاني[80]؛ أما بالنسبة لدولوز، فالعالمان معا يتعايشان مع بعضهما في تداخل كامل.

صحيح إذن أن دولوز «باروكٍ جديد»، لكنه باروك نيتشوي لا يؤمن بالتناغم كغاية و لا بالتوافق كعلة. ففي عالم ليبنتز الأولِيات متناغمة بالإله ومتعايشة عموديا، أما في تصور

---

76. G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., p. 98

77. G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., pp. 114 – 115

78. أنظر الفصل الرابع من القسم الأول.

* . في نص «الطي» يقدم دولوز تعريفه الخاص لمفهوم «الباروك» و«الباروك الجديد». وهكذا فالباروك كان - من منظوره- المحاولة الأخيرة التي باعتمادها سعى العقل الكلاسيكي للدفاع عن تماسكه ، فأمام التحولات الكبرى التي أحدثت في مفهوم الفكر، حاول هذا العقل أن يحمي نفسه من الانفجار والتشظي وأن يحفظ تناغمه بأن عمد لوضع حدود بين المتنافرات التي صارت جزءا منه وذلك بأن وزعها في عوالم عدة (العوالم الممكنة عند ليبنتز) لا تلتقي، والنتيجة كانت أن التنافرات كلها ترد في النهاية إلى التناغم والوحدة. على العكس تماما من الباروك الجديد الذي سيعمل على القبول بهذا التنافر، بل وإدخاله في قلب العالم الواحد، لأنه لا وجود من منظوره إلا لعالم واحد، تتعايش وتتداخل فيه التعارضات والتقابلات وتخرج للتحقق متزامنة، ليصير عالم في النهاية - وبعبارة موسيقية - عالم «التعددات الصوتية» التي تقال على «التعددات الصوتية» polyphonie de polyphonie.

Voir le pli, op. cit., pp. 111-112.

79. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 9

80. G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., pp. 80 - 102

دولوز فالكل مفتوح على الكل في غياب أي عمودية، فالعوالم الممكنة كلها تتداخل و تتفاعل الصحيح منها و الخاطئ و بدون أي ضمان أو عناية إلهية ، لأن الإله قد مات، وهو ما يعني أن الخطأ و التناقض والتصادم والمفارقة هي عناصر من عالمنا، بل إنها العناصر الأولى و الأسبق في الفعل و الوجود، فلا توافق إلا بالتناقض، و لا معنى إلا على أساس «المفارقة Para-sens»، و لا فكر إلا على أساس من العنف و الإكراه.

# الفصل العاشر

## الشدّةُ و الإدرَاك

«إذا كان كبريت الزئبق مرة أحمر و مرة أسود؛ مرة خفيفا و مرة ثقيلا، وإذا كان هناك إنسان يتحول مرة إلى حيوان و مرة إلى شيء آخر؛ وإذا كانت الأرض في يوم تمتلئ بالفاكهة وفي يوم بالثلج وفي يوم بالجليد، فإن خياليَ التجريبي لن يجد الفرصة ليتمثل في الفكر هذا الكبريت»

Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, édition Garnier-Flammarion, Paris, 1976, p. 644.

«إذ أنني كنت في القديم طفلا وفتاة صغيرين؛ غابة وعصفورا و سمكة بكماء في البحر»

.Empédocle d'Agrigente, fragments numéro 117

تقدم معنا القول بأن مشروع دولوز في المعرفة لا يفهم إلا باعتباره محاولة لتجاوز كانط و فتوحاته في «نقد العقل الخالص»، ولعل هذه المحاولة تبلغ أسمى صورها في هذه اللحظة من فلسفته، أي في لحظة تحوله، بعد أن قتل التصورات التمثلية للفكر نقدا، إلى بناء تصوره الخاص عن الكيفية التي تتحقق بها المعرفة و الإدراك. و الدارس يلحظ أن هذه الرغبة في التجاوز تلحق حتى بنظام النصوص وترتيبها، فإذا كان كانط يفتتح بالاستطيقا (نظرية الإدراك) كتابه الأم، فإن دولوز يترك هذه الإستطيقا- التي تحمل عنده نفس الدلالة الكانطية ولكن ليس نفس المضمون- إلى نهاية نصه الأساس، حيث لا يوردها إلا في فصل «التركيب غير المتناظر للمحسوس» Synthèse asymétrique du sensible. ومبعث هذا الأمر في نظرنا ليس عناصر موضوعية فقط (ضرورة البدء بالنقد قبل التأسيس)، بل هو إشارة أيضا لحجم التغيير و القلب الذي سيقيمه في إستطيقا كانط، على ما سنرى بتفصيل.

**حدود كانط، أفق دولوز**

يعود أصل الوجود و ظواهره على اختلاف عناصرها و أجناسها عند دولوز، وكما سبق الذكر، إلى الشدة التي هي النسيج العميق لمادة الوجود. فالشدة من حيث هي المبدأ المتعالي الذي يجعل كل شيء ممكنا (فكر، أشياء، مواد)، ومن حيث هي الافتراضي أو الاختلاف الجزيئي في صورته المحض، أو اللاوعي المتعالي في صيغته الخالصة، هي العلة الأخيرة لما يجبر على الحس، و لما يدرك هذا الذي يتقدم كإجبار على الإحساس[1]؛ إنها «غير المتناظر» في ذاته الذي يقدم السبب الكافي للظواهر من ناحية؛ أي سلسلة المعلولات التي تفعل الحس؛ والذي ينتج الفكرة التي تتلقى، كعلة مفهومية[2] ما يتقدم أمامها من ناحية ثانية.

تنتج عن هذا التصور نتيجتان إثنتان، أولاهما أن ما يتقدم لا يصير، كما اعتقد كانط، مجرد مادة ساكنة قاصرة يتلقاها الحس في هدوء، بل يصير فعل تركيب حي يتكون ويَنتج بمفعول الاختلاف و الشدة، أو قل بلغته هو، إن ما يتقدم لا يبقى أشياء، بل يصبح «علامات». وثانيهما أن شروط الإدراك الذاتية القبلية تفقد قبليتها و ثباتها الكانطيين الديكارتيين، لتصير انفعالا و إنتاجا أيضا؛ إنتاجا للشدة نفسها من جهة، من حيث هي فاعل للفكر؛ وإنتاجا للحس من جهة ثانية، من حيث هو ما يحرض الحس ويجبره على تلقي ما لا يمكن إلا تلقيه. و ما ينتج عن هذا الأمر هو أن المعرفة و الإدراك يصبحان تركيبا لمسارين متنافرين متخالفين (صيرورة الفكر- صيرورة الظاهرة) لا يكفان عن التحول والصيرورة عند التلاقي، و لهذا فإن لحظة الإدراك تصير «تركيبا غير متناظر للحس» يلتقي مع «تركيب تفكري» Idéel للاختلاف[3].

لا تتبدّى قوة هذا التحديد و قيمته ما لم نقارنه بالتصور الكانطي لكيفية حصول المعرفة، فبالنسبة لكانط ما يتقدم للحس يتقدم ساكنا و جاهزا، بل و متوافقا بشكل قبلي مع مقولات الإدراك التي لا تفعل إلا أن تنطبق على موضوعاتها في إطاري الزمان والمكان، أي متوافقا مع الذات التي تتقدم كوحدة منتهية، وكضمان موحّد رابط، فتنصبّ على هذه الموضوعات الهادئة، لتقطّع فيها و ترتبها بحسب قواعد التلقي.

هناك عنصر أساسي يختلف فيه التحديدان إذن، هو جاهزية ما يتقدم (الموضوعات) وسكونها عند كانط، في مقابل فاعلية و اختلاف و تنافر الظواهر، من حيث هي «ترهين لاختلاف شديد»[4]، عند دولوز؛ أي توافق ما يتقدم من ظواهر مع الحس وقوالب الإدراك عند كانط، في مقابل تلاقيهما التنافري وتركيبهما غير المتناظر- حيث تتواصل صيرورتان في لحظة دون أن تنطبقا على بعضهما- عند دولوز. وإذا ما أردنا شرح هذا الأمر بلغة أبسط سنقول إن التلقي عند كانط يتأسس على تلاقي عنصرين جاهزين متكاملين هما «الذات» و«الموضوع»، وفيه تكون الذات ضمانا رابطا موحدا مكتملا، وتكون «الموضوعات» موضوعا لهذا الربط و التوحيد، في حين أن التلقي عند دولوز هو تلاقي تفردات متنافرة، أي تلاقي «عتبات شدة مترهنة» لا إمكان ولا ترابط كلي يضمنها أو يشدها. صحيح أن كانط أدخل

1. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 329
2. Ibid., p. 188
3. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 286
4. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 285

عنصر الزمن في الذات، و حوّل بالتالي الكوجيطو من ثبات إدراكي منغلق إلى تقابل بين أنا مدرَك و أنا مدرك في إطار ثالث هو الزمان؛ وصحيح أيضا أنه فصم الأنا إلى أربع مكونات (أنا موجود ، أنا أفكر، أنا موجود كشيء مفكر ، ثم الزمن)؛ لكنه مع ذلك، و كما لاحظنا سابقا، يبقي على قوة الأنا كحد أخير موحد و جامع يضمن توافق ما يتقدم إلى الإدراك حتى لا يتحول العالم إلى فوضى وتنافر مطلق. فإذا حصل عند كانط عدم توافق بين أشياء التجربة وملكات الفهم والإدراك الحسي، فإن المعرفة تصبح مستحيلة[5].

بيد أن تصورا كهذا هو من منظور دولوز مشبع بالغائية[6]، لأنه يفترض أن الطبيعة تنتظم بشكل يتناسب و أطر العقل قبليا، و كأن أفكار العقل تضمن واقعية المعرفة، وتعطيها الإطار الميتافيزيقي الأنسب؛ و كأن المواد قد قُدّت و شُذبت في ظواهر متناسبة مع قوالبنا في الإدراك، وهذا لا يمكن أن يتسق في النهاية إلا بافتراض فكرة التوفيق والضمان الإلهيين، فالله هو ضامن شروط التجارب وتوافقها مع أفهامنا، و هو منسق توافق «نظام العلل» مع «نظام الغايات»، وهو ما ينتج عنه، في الختم، أن مجموع المشروع النقدي الكانطي يسقط ضحية مسلمات التعالي و الثيولوجيا[7].

ليس معنى هذا النقد القوي أن مجال المتعالي غير موجود، و لكن معناه أن مجال التعالي غير محكوم بالكوجيطو و لا بأولوية الوعي و التمثل[8]، لأنه مجال لقاء بين قوى متباعدة، وبين زوايا نظر تتجاوز أطر الوعي[9]، أي مجال تلاق بين «العلامات»- من حيث هي اللحظة التي يتحول فيها الاختلاف المطلق إلى راهن آني- و بين الذات، من حيث هي لحظة تفرد؛ و هو ما يعني أن مجال التعالي هو مجال صدام؛ صدام بين أشياء العالم في جنونها و تنافرها؛ صدام القوى الديونيزوسية التي لا هوية جامعة لها وهي تتحرك في كل اتجاه لتلتقي و تتفاعل في وجود هيراكليطي محكوم ب «العود الأبدي» الذي ليس عودة إلا لما يختلف؛ صدام في عالم «أليس» Alice المجنون المتروك لذاته، بعيدا عن كل ضمان إلهي أو رعاية ربانية[10].

على أن أصل هذا النزوع الغائي عند كانط آت في كونه حاول أن يؤسس لاتفاق مبدئي يبرر إطلاقية الحكم المعرفي و تعاليه، و هو في ذلك اضطر لأن يقول بالغائية، و الحال أن الحكم المعرفي و الإدراك لا يستند إلى أي أساس متعال، تماما كما الحكم الجمالي، فالحقيقي ليس إلا ما يرضي حسّنا المشترك نحو الحقيقة، كما أن أساس الجميل هو ما يرضي حسّنا المشترك عن الجمال، و هذا أمر يشهد به كون «الذات المتعالية» الكانطية ليست ذاتا كلية خالصة، بل هي مجرد صورة عن الحس المشترك لعصرها، إنها ظرفية وثقافية، وهذا ما بيّنته التحولات العلمية التي لحقت بالرياضيات الأوقليدية والفيزياء النيوتونية، فالأحكام القبلية التركيبية التي أرادها كانط كونية، باتت مشروطة بوعي وحس عصرها[11].

5. E. Kant, **Critique de la raison pure**, Voir appendice de la dialectique transcendantale
6. G. Deleuze, **La philosophie critique de Kant**, op. cit., pp. 31 - 32
7. G. Deleuze, **la philosophie critique le kant** op. cit., p. 22 / Voir aussi p. 6
8. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., pp. 120 - 124
9. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 258.
10. أنظر السلسلة الثانية من منطق المعنى المعنونة ب «عن المفارقة» و انظر عموما كل السلسلات الأولى.
11. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 177 / voir aussi **La philosophie critique de Kant**, op. cit., p. 86

إذا كان الأمر كذلك، فكيف يتحقق الإدراك الحسي إذن ؟

جواب دولوز واضح، بأثر العلامات التي نلاقي، و التي تفرض ذاتها على الحس فرضا.

**العلامة و الحس**

يعرف دولوز العلامة بكونها ما يُدرك من الحدث؛ إنها « تركيب» أو جماع (وليس نظاما) للعناصر «غير المتناظرة» Asymétrique و«المختل تناظرها» Dissymétrique التي تدخل في تفاعل هو عينه «الحدث»[12]؛ إنها درجة ومستوى من الاختلاف «يلمع» ويتحرك نحونا كما هو في ذاته ، و لهذا فهي ليست هوية لشيء يتقدم نحو ذات تتعرفه كما يفهم الوعي التمثلي، بل هي شيء يمر بين طرفين غير متناظرين[13]، أي مستوى في الاختلاف يسعى للانعدام بقدر ما يثبت وجوده كاختلاف[14]. والعلامات ليست كذلك إلا لأنها في النهاية شظية من الشدة، شظية متحررة من قوالب الإدراك الذاتية التي نسقطها عليها و نقرؤها بحسبها، ولهذا فهي حرة وحركية، أو قل هي تكرار «واقعي» - بدلالة دولوز عن التكرار، حيث التكرار مؤسس على الاختلاف-[15] ضدا على منطق التمثل المجرد الذي لا يفهم الوجود إلا وقد انقسم إلى مقولات و تراتَب في علل.

و إذا كانت العلامة طرف شدة فهذا معناه أنها «حدث» أيضا، و لهذا فهي ليست صوابا أو خطأ، بل شيء يمر بين طرفين غير متناظرين لا اتفاق مبدئي بينهما، أي شاهد على فعل الشدة المستمر نقبض عليه في صيرورته الاختلافية التي لا تنقطع. العلامة هي دفق الوجود في ذاته، و تحقّق للعود الأبدي و لحركة اللاشعور التي تتعالى عن الشعور وعن كل نزوع تمثلي يتوسط العلاقة بين الفكر والعالم[16]، من حيث إن الشعور، كما أسلفنا، هو الذي ينفعل باللاشعور، و ليس العكس، كما توهمنا بذلك النزعة الإنسانية في المعرفة. ولأن العلامة حركة وحدث- بما أنها فعل الشدة و اللاوعي اللذين لا ينقطعان عن الفعل فيها- فهي ليست ما يدركه الحس، بل ما يُرفع إليه الحس مرغما، أوقل ما يعنِّف الحس ويجبره على الانفعال[17]. و لأنها موضوع لقاء، فهي ليست موضوع تمثل (موجود حسي)، و لكن نموذج (ل) وجود الحسي[18]، «Etre (du) sensible et non être sensible»، أي أنها ليست شيئا أو ظاهرة تدرك، بل ما يدفع الحس لأن يكون، إنها بعبارة جامعة، علة الحس و ليس معلوله، و هي بذلك قد تكون متلبسة بأي شيء، أكان فيلسوفا أو شيطانا أو لوحة أو معبدا أو حجرا ، بما أن الأهم فيها هو كونها تستثير الحس و تدفعه للفعل في ذاته و في باقي إمكانات الإدراك الأخرى التي هي الذاكرة والفكر.[19]

12. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 31- 32
13. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 79
14. Ibid., p. 32
15. Ibid., p. 59
16. Ibid.. p. 187
17. Ibid., pp. 188-189
18. Ibid., p. 182
19. يصعب فهم هذا التصور ما لم تستحضر الأساس الذي يقيم عليه دولوز نظريته في ماهية الوجود و الذي من

ولهذه العلة فإن إدراك ماهية ما يجبر على الحس لا يتحقق إلا ب «التجريبية المتعالية» من حيث هي المنهج الذي ينظر في العلاقات في إطار الشدة و الاختلاف. فالتجريبية المتعالية هي ما يمكن من الترقّي لإدراك ما يجعل المدرَك مدركا، أي ما به يوجد الموجود، أو قل بعبارة سبينوزية، ما به «يُعبّر» عن ذاته في صفاته و أحواله، أي ما يوجد في المدرك دون أن يكون هذا المدرك مستنفذا له، لأن ما يُعِّبر عن ذاته (الوجود/ الشدة/ الاختلاف/ اللاوعي المتعالي/ الافتراضي) هو مختلف بالطبيعة عن أحواله وصفاته، ولو أنه لا يتحقق إلا عندها، بحسب ما يفرضه منطق المحايثة. فالمفعول محايث للعلة، ولو أن العلة متعالية عليه، أو قل إن الشدة تتحقق في الكيف و الكم الماديين، ولكنها تبقى متعالية عليهما، لأنها مصدرهما و علة إمكانهما، فكما أن العلة السبينوزية هي شرط الصفات والأحوال التي لا تكون العلة مدركة إلا فيها، فإن الشدة هي شرط التفردات التي لا تكون الشدة إلا بها، و هذا التمييز بين العلة و المعلول، بحسب منطق المحايثة، هو ما تمكننا منه التجريبية المتعالية.

## الخيال و الذاكرة

و العلامات عند دولوز نوعان، فمنها الطبيعية، وهي تلك التي تحيل على الحاضر و تكون موضوعا للتركيب «المنفعل» Passif ومدارها هو العادة، والملكة التي تنفعل بها هي الخيال؛ ومنها الاصطناعية، وهي تلك التي تحيل على الماضي و المستقبل منفصلين، وهذه هي التي تكون موضوع التركيب «الفاعل» Actif الذي تحققه الذاكرة و الفهم[20]. والخيال الذي ينفعل بالطبيعي في العلامات يكون دوره هو الربط و الدمج، لأنه قوة تركيب للزمان كما فهمه هيوم، أي تركيب ساكن منفعل، لكنه وعلى الرغم من اختلافه المطلق عن الفهم والذاكرة، فهو ما يمكنهما من الفعل، لأن لا تركيب فاعل (الذاكرة والفهم ) إلا على أساس تركيب ساكن (الخيال) «فالتركيبات الفاعلة للذاكرة والفهم، تتناضد Superposé مع التركيب المنفعل للخيال، و تستند عليه»[21] وهو ما يعني أن الفهم في تعالقه بالذاكرة لا يكون مطلقا و حرا، بل يكون في عمقه انفعالا، لأنه يستند على الخيال في علاقة وحركة للتكرار تجري بين تركيبين مختلفين بالطبيعة، وهو ما يعني أن الإدراك يتحدد في النهاية كتركيب تنافري اختلافي مفارق، و ليس كتوفيق موحد يملأ الفراغات كما يدعي الحس المشترك.

في اللحظة الثانية يرتفع هذا الذي يحرج الخيال و يفعّله و يدفعه إلى استنزاف جهده لتخيل ما لا يمكن أن يتخيل (موجب التخيل)؛ يرتفع عبر الخيال نفسه - الذي يكون مرغما لنقل القوة التي تمسه- نحو الذاكرة، فتجد الذاكرة نفسها بالتالي مرغمة على تذكر ما لا يمكن إلا تذكره (موجب التذكر)، كما كان الخيال قبلها مرغما على تخيل ما لا يمكن إلا تخيله. غير أن هذا التذكر ليس متعلقا بالماضي، بل بفعل وجود الماضي، أي بما يتقدم للذاكرة، وبما لا تذكره

---

=بين عناصره فكرة تواطؤ الوجود «Univocité de l'être» كما يطرحها دان سكوت والتي يتقدم فيها الوجود كمشترك أخير متواطئ ومتحقق في كل الموجودات مهما اختلفت و تباعدت في القيمة، سواء كانت إلها أو شجرة أو ذرة، «فالكيان» شرط قبلي مشترك وموحد لكل الموجودات، Différence et répétition, op. cit., p.57 / أنظر أيضا فصل الوجود في القسم الثالث من هذا البحث.

20. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 106 – 107

21. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 98

الذاكرة في نفس الآن L'immémorable et l'immémorial[22]، فالنسيان ليس عجزا عابرا يفصلنا عن ما نتذكره»ولكنه ما يوجد في الذكرى نفسها بشكل جوهري، باعتباره القوة القصوى للذاكرة بالقياس إلى حدها أو بالقياس إلى ما لا يمكن إلا تذكره»[23]. والأصل فيما يُرفع إلى الذاكرة هو نفسه ما يلاقيه الإحساس، فالإحساس عندما تعنِّفه العلامة، و تجبره على تلقي ما لا يمكن إلا الإحساس به -«موجب الحس»- يعنِّف بدوره الذاكرة لتجابه ما لا يمكن إلا تذكره -«موجب التذكر»- [24].

في اللحظة الثالثة، تحول الذاكرة المتعالية هذا الذي يعنفها نحو الفكر الذي يجد نفسه في مواجهة «موجب الفكر» Cogitandum؛ أي في مواجهة ال«نويتون» Noéton أوما يوجب التعقل ( وليس «المعقول» Intelligible) أي في مواجهة ما لا يمكن التفكير فيه والذي لا يمكن إلا التفكير فيه[25]، وهو ما يدفع الفكر إلى حده الأقصى و إلى الاصطدام، فتعنّف ملكاته بعضها وتصعد لتجبر بعضها على الانفعال، وهو أمر تتحول معه التجربة المعرفية من سكون و تعاون و توافق، إلى إنتاج و تركيب وانفعال، بعيدا عن تمثلات الحس المشترك و منطق الصورة الوثوقية[26].

الإدراك إذن هو تركيب تتقدم فيه «المدركات - العلامات» من حيث هي حاملة للإشكالات في ذاتها- كدرجات شدة مختلفة تلاقي الحس، فترغمه على إحساس ما لا يمكن إلا أن يحس به «موجب الحس» Sentiendum[27]. و هذه الحساسية التي تدرك ما يتقدم لها كإرغام وإجبار ترفع حرجها إلى الخيال الذي يضطر بدوره إلى الانفعال لأقصى حدوده بما لا يمكن إلا تخيله imaginandum أي ب«موجب التخيل»، من حيث هو «الفانتاستيون» phantastéon، أي ما يستعصي على الخيال بلغة كانط*، أو ما لا يقبل التنظيم في شبكات، وهذا بدوره يرتفع إلى «الذاكرة المتعالية» التي، حين تلاقي «موجب التذكر» mémorandum، تجهد ذاتها لتتلقّف ما لا يمكن أن يُدرك إلا في مفارقته وشتاته، فتضطر لتحقيق التركيب في ذات منشطرة بالزمان، وهو ما ينتج عنه أن الذاكرة تصعد نحو التفكير الذي يجد ذاته في مواجهة ما يجبره على تفعيل ذاته كرها، فيأتي المجموع في النهاية متنافرا ومفارقا، ترتفع فيه كل ملكة مرغمة نحو فعلها الأقصى، على النقيض تماما مما يفهم الوثوقيون[28].

---

22. Ibid, p.183

23. Ibid., p.183

24. يشير دولوز هنا، كما أسلفنا إلى أن أفلاطون وعى هذه الخاصية المتضاربة للملكات و للذاكرة، خصوصا حين يدخل مفهوم «الاستذكار» أو «إعادة التذكر» Réminiscence، في الفكر( أنظر فقرة أفلاطون الفارماكون في الفصل السابق) أي مفهوم الزمن الدائري، حيث يعيد الفكر إدراك ما انفلت منه بالضرورة، إلا أنه يخلط بين «وجود الماضي» والوجود - ماضي Différence et Répétition, p.185 Etre passé - Etre du passé، و بين الوجود الحي و وجود الحي، فيرد أزمة الذاكرة هذه إلى ماض أسطوري بعيد، عوض أن يعتبرها الشرط التجريبي للتذكر في ذاته، فيحل إشكالات الذاكرة بافتراض معرفة سابقة حصلت في زمن و عالم و آخر. Ibid., pp. 185-186. و الحال أن ما يريد دولوز إثباته هو أن «النسيان ليس عجزا عارضا يمنعنا عن استذكار شيء هو نفسه عارض، بل هو موجود في التذكر نفسه باعتباره القوة القصوى للذاكرة التي يضعها في مواجهة حدودها، و في مواجهة ما لا يمكن إلا أن يتذكر». Ibid., p. 183.

25. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 183

26. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 184

27. Ibid., pp. 187 - 188

*. الخيال عند كانط و كما هو معروف يلعب دور تنظيم و توزيع المدرك الحسي في نظائم.

28. Ibid., p. 187

**تضارب الملكات و ماهية الفكر**

ضدا على منطق التمثل الذي يحكم الصورة الوثوقية إذن، و ضدا على مسلماته الأخلاقية والثيولوجية، يسعى دولوز لتقديم صورة جديدة تعترف بأن الابتداء والافتتاح في الفكر، - مع ما يصاحبهما من مسلمات مثل أولوية الوعي وتوافق العقل مع الطبيعة- هي محض إسقاطات، فالفكر ليس تفعيلا لإرادة طيبة أو نداء فطري، والفلسفة ليست حبا للحقيقة، ولا عشقا للحكمة، بل هي ملاقاة لما يُعنِّف، أي صدام مع ما لا يمكن إلا أن نصادفه، وصراع مع قوى الاختلاف التي تتقدم إلينا في علامات لا تبين إلا بقدر ما تخفي؛ علامات تغير من عاداتنا في التفكير[29] عندما تصطدم بملكاتنا مجتمعة في لحظة واحدة، بفعل الحظ و الصدفة، وبفعل الخارج الذي ليس هو ما يقع خارج الذات فقط كما يوهم الحس، بل هو ما يجعل الخارج أصلا ممكنا أمام وعي الذات[30]؛ فيتداخل الحس والخيال والذاكرة والفكر في الإدراك الواحد والموضوع الواحد، وفي جهد غير إرادي وغير متوافق، لإدراك فعل وجود الموضوع - و ليس الموضوع ذاته - أي لإدراك الموضوع كإمكان خارج كل إطار تمثلي، وخارج كل عادات التفكير القبلية، في مسار مضاد لما يعتقد الحس المشترك، لأنه مسار يعبر من المعنوي نحو الحسي، و من المعرفي نحو الوجودي، و ليس من الوجودي إلى المعرفي حيث تختزل قوى الوجود والاختلاف والشدة في قوالب الوعي الجاهزة. فما نحسه لا يشير إلى إطار إدراكي موجود في ذهننا قبلا، بل يشير إلى وجود ما يوجد، من حيث هو علامة و درجة اختلاف حر. وهذا الذي نحسه، من حيث هو ما لا يمكن إلا الإحساس به، أي وجود الإحساس وموجبه، هو الذي يعرّف الحس بحده و بعجزه عن تقديم إطار قبلي للإدراك، و هو العجز الذي يمس بشكل لا إرادي الخيال الذي يجد نفسه في مواجهة ما لا يمكن إلا تخيله في شتاته (موجب التخيل)- وجود فعل التخيل و ليس موضوع التخيل-؛ ثم الذاكرة، من حيث هي تذكر لما لا يمكن إلا أن يُتذكر- وجود التذكر و ليس ما يتذكر- في صورة الزمن المحض الذي لا يستند على أي مقياس أو معيار سابق. وارتفاع الذاكرة إلى فعلها الأقصى و إلى إدراك حدودها، يستفز موجب الفكر كإمكان ليصطدم هو ذاته بحدوده، أي بالمفارقة الأصلية، ليمس منه «ماهية اللغة» Loquendum والرؤية، في سلسلة منقسمة متباعدة، وفي حلقات مقطوعة عن بعضها، ترتفع كل واحدة منها إلى جهدها الأقصى Enième puissance اللاإرادي المتنافر والمتعارض، الذي هو ما يحدد شروط الإشكال - من حيث هو مفعول الفكرة- و ليس التفكير الواعي التمثلي[31].

و إذا لم يكن الإدراك توافقا أو تكاملا، بل «توافقا متباعدا» Accord discordant أصله عنف العلامة و المعنى المفارق الذي يتقدم كإنتاج، وليس كشيء جاهز قبلا[32] بما أنه مفعول للصدام الاختلافي المتنافر للملكات التي لا تتساوى إلا في مجابهتها لهذا الذي يعنفها[33]، إذا كان

---

29. يشير دولوز إلى أن هايدغر وعى أيضا هذه الطبيعة العنيفة و المتضاربة للملكات، و هو ما يشهد به النص المذكور سابقا «ما الذي نسميه تفكيرا؟» / . Différence et répétition, op. cit., p. 188 إلا أنه سيضيع هذا الوعي فيما بعد عندما سيسلم ب «فيليا» أصلية ( أنظر خاتمة القسم الثالث).

30. **Qu'est ce que la philosophie**? op. cit., p. 66 / Voir aussi **Foucault**, op. cit., pp. 92-126

31. G. Deleuze, **Différence et répétition**, pp. 186-187-188

32. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 190

33. Ibid., p. 190

الإدراك كذلك؛ فإن التفكير حينها لا يصبح تلقيا باردا لما يتقدم، بل يتحول إلى تركيب محفوفا بالمخاطر «كل ملكة [فيه](...) لا تفعل إلا مجبرة»[34]، ولهذا فالأفكار ليست اكتشافات لذات تتأمل في هدوء، «بل هي الإشكالات نفسها، من حيث إن الإشكالات هي الشروط التي تنفذ منها الملكات إلى فعلها الأقصى»[35] مع ما يعنيه ذلك من اختلاف و تباعد بين ما يَشرط وما يُشرط.

الأفكار ليست نتائج تحصيلية إذن، بل هي ما يجري صعودا و نزولا بين الملكات دون أن يكون متعلقا بملكة مخصوصة. وعلة كل ذلك هي كون المفارقة هي الأصل، فلا وضوح إلا على أساس من الغموض Clair-Confus، تماما كما قال ليبنتز ردا على ديكارت[36] الذي حاول أن يدجّن ما يحدث و ما يعنّف الفكر و يستثيره في قوالب الإدراك الجاهزة و الساكنة التي ننتج باعتمادها «أفكارا- حقائق»، وهو الأمر الذي لا يمكن أن يستساغ إلا بافتراض توافق و تماه بين الحقيقة والعالم والعقل، وكأن ديكارت لا يرى في عمل الفكر الشاق و المضني والمفارق، إلا لعبة تركيب لأطراف متوافقة هادئة وموجودة قبلا في شكل «نظيمة» Puzzle.

كل ما يوجد في الطبيعة إذن، ذواتا و موضوعات و أفكارا و مفاهيم، هو، في تصور دولوز، حركة و صيرورة و انفعال مستمر حدّاه الاختلاف و التكرار، وهذان الحدان هما وجه الزمان والشدة و العود الجزيئي الدائم، فالعالم ليس تركيبا رياضيا صوريا [37]، بل هو إنتاج وفعل مستمر لما لا يمكن تمثله قبلا[38]، لهذا فالفكر ليس ممارسة طبيعية لملكة، بل هو ما ينبغي إبداعه و تجريبه دائما؛ أي ما ينبغي إيجاده، لأنه غير موجود قبلا[39]. وحتى عند انوجاده فهو يظل عارضا و قابلا للانعدام في كل لحظة، لأن قوته ليست منه، بل من البساط الهَش الذي يقف عليه.

وكما أن تحديد دولوز لماهية الذات وعلاقتها بالموضوع، من حيث هما درجتي شدة وصيرورة، لا يفهم - كما تقدم معنا - إلا بالإحالة على كانط، فإن هذا التحديد الدولوزي لفعل الملكات و ترابطها كما قلنا، لا يمكن أن تتبين مقاصده، و هنا أيضا، إلا بالإحالة على فيلسوف «كونيغسبورغ»، و على خطاطات و تركيبات فلسفته المسماة بالنقدية. وهذه الإحالة، و كما عرض لنا سابقا أيضا، هي إشكالية ومركبة يحاول فيها دولوز تجاوز كانط «نقد العقل الخالص» بكانط «نقد ملكة الحكم»، وهو النص الذي صرح دولوز غير ما مرة بكونه واحدا من أهم النصوص في تاريخ الفلسفة، بل هو عنده أعمق ما كتب كانط على الإطلاق[40].

وإذا ما أردنا إجمال ما تقدم، فيمكن أن نقول بأن دولوز يعتقد أن حدود «نقد العقل الخالص»، أي حدود كانط المعرفية، تتمثل في ثلاثة عناصر أساسية شابت تحديده لماهية الإدراك، أولها تصوره الهادئ و التوافقي للملكات، و ثانيها تصوره الغائي لفعل هذه الملكات

34. Ibid., p. 189
35. Ibid., p. 190
36. Ibid., p. 191
37. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 370
38. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 207
39. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit, p. 192
40. Cours de Gilles Deleuze du 04/04/197

التي تتحرك بشكل تسلسلي متواصل نحو بعضها لإسناد بعضها، و ثالثها انتهاؤه إلى إثبات مسلمات الحس المشترك المتمثلة في وحدة الذات و ضمان الإله لإثبات صحة و تماسك تصوره.

في إثباته لتوافق الملكات، و تعاونها بالتالي لإثبات وحدة العقل[41]، يوزع كانط الأدوار بين الملكات بشكل متكامل، فيعطي للحس دور حدس ما يتقدم في التجربة في إطاري الزمان و المكان القبليين، و يعطي للخيال دور تنظيم و ترتيب معطيات الحس في النظائم والشبكات لتنطبق عليها أطر الفهم و قوالبه، و يقدم للعقل دور توحيد و ترتيب ما يقدمه الخيال و الفهم لبعضهما. معنى هذا الأمر أن الملكات عنده تتراتب لترد في النهاية إلى الفهم كملكة عليا موحدة، وهو لأجل هذه الغاية لا يعطي للخيال قيمة إلا من حيث هو ممهد للفهم الذي يوحد شتات ما يتقدم للحس، وينظم ما اختلف منه في إطار المقولات القبلية[42]، فهو منتصف بين المفهوم والحدس، لأنه يقتصر على تقديم الشبكات التي يعبر منها الفهم نحو توحيد الاختلافات المحدوسة في هوية جامعة هي المقولات[43]، و هذا الأمر يعني أن الاختلاف يتقدم كسلب يتم تجاوزه و توحيده في الفهم الذي يقدم إطار الهوية[44]. وبديهي أن هذا الدور التوسطي التمهيدي للخيال لا يمكن أن يكون إلا في إطار تصور ماهوي تمثلي يؤمن بتعالي اللاحق على السابق، الفهم والعقل/ الخيال والحس، و هذا هو عين «الغائية» وأساسها في المعرفة من منظور دولوز. لهذا السبب فإن دولوز لا يتحرج في التأكيد على وجود غائية قوية في نظرية المعرفة الكانطية، ولو أنها قد تبدو مستترة في البدء، وهو ما يعني عند دولوز أن الفلسفة التي أرادت أن تكون نقدية وأن تجري الثورة الكوبرنيكية الموعودة، تسقط كلية - من حيث أرادت التحرر- في الشروط الفكرية التي حكمت عصرها [45]. فكانط بتصوره التراتبي التوحيدي للمعرفة الذي تقدم، يفكر كما لو أن هناك توافقا بين الملكات في علاقاتها ببعضها، ينضاف إلى التوافق الذي عرضناه سابقا، والمفترض وجوده بين الملكات والطبيعة، أي بين الذات و الموضوعات. والتوافقان متقابلان معرفيا و أخلاقيا، فالفكر تصوير لتناغم الطبيعة، و تناغم الطبيعة مع ذاتنا صورة و دليل على الغايات الأخلاقية التي تشهد بالإرادة الإلهية[46]، فهناك في الحس ما يستثير الأفكار و يدعوها لتستجيب بهدوء، و كأن هناك ضمانا قبليا غير حسي يجعل هذا التجاوب وهذا التناغم ممكنا داخل الفكر وخارجه. وكأن كانط يسعى لتجاوز الاختلاف ببناء تقابلات ثنائية يتناغم فيها الكل، ويشهد بالمماثلة بين الأفكار وأشياء الحدس وخطة الإله التوفيقية الخفية. فنظام العلل يتوافق مع نظام الغايات، و المادة تتوافق مع صور الفكر، والعقل يضمن واقعية المعرفة وموضوعيتها، وهذا هو ما يبرر لنا الحديث عن«أونطوثيولوجيا» Onto- théologie في فلسفة كانط.

---

41. G. Deleuze, **La philosophie critique de Kant**, op. cit., p. 23
42. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 87- 95
43. Ibid., p. 298
44. Ibid., p. 288
45. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit, pp. 177- 178
46. G. Deleuze, **La philosophie critique de Kant**, op. cit., p. 106

لحظة واحدة يبدو فيها كانط قادرا على فهم طبيعة عمل الملكات وعلى تحرير الخيال من هذا التصور القاصر والغائي، وعلى تحرير نظامه الهندسي الرائع من براثن الثيولوجيا، هي لحظة التفكير في تجربة «السمو»*، ففي «السمو» يهتز الخيال ويفقد هدوءه ويرغم ذاته و يكرهها على مواجهة حدودها الخاصة، أي على مواجهة «الفانتاستيون» أو ما لا يمكن تخيله، أي يرغم ذاته على مواجهة ما لا يتوافق مع صوره و ما ينازع كل صورة في الطبيعة Difforme En forme[47] غير أن هذه اللحظة الراقية و القوية ما تفتأ تخبو و تضيع، كما صيحة في واد، وسط التغني الوثوقي و الثيولوجي الذي يملأ مساحات النص الكانطي.

---

*. انظر الفصل السابع من هذا البحث.

47. E. Kant, **Critique de la faculté de juger**, p. 826 - cité in **Différence et répétition**, op. cit., p. 187

# الفصل الحادي عشر

## ماهيةُ الفِكر: المفهومُ و البَسَاط

«التاريخ ليس خطيا و تتابعا محضا، بل ينبغي أن يفهم كتقاطعات ممتدة للحاضر»
Henri Focillon, **la vie des formes**, édition PUF, Paris, 86
.1988, p

«الفيلسوف لا يقترب من المفهوم المفتوح إلا خائفا و متهيّبا، يتردّد طويلا قبل أن يبتدئ، ولكنّه لا يقدر أن يحدد مفهوما إلا باصطناعه، و دونما معيار قبلي، و ليس بحوزته كأدوات إلا بساط المحايثة الذي يسطره، والشخصيات المفهومية الغريبة التي يمنحها الحياة»
G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ?
.op. cit., pp. 86 - 87

**I - المفهوم**

من المشهور عن دولوز كونه فيلسوف المفهوم، وعن فلسفته بأنها فلسفة إبداع المفاهيم، وقد ازدادت هذه الشهرة رسوخا مع آخر نص ألفه و الذي حمل عنوان «ما هي الفلسفة؟».

والحقيقة أن هذه الرؤية في ذاتها صحيحة تماما، فنحن فعلا نجده في هذا النص، كما في بعض النصوص والدروس السابقة - نص «الطي» مثلا -، يخص الفلسفة دون غيرها من أنواع التفكير بإبداع و اختراع المفاهيم. وهكذا، فإذا كان العلم عنده هو النظام المعرفي الذي يطلع بترسيم المرجعيات الفعلية في الحاضر، أي ما يعود على «أوضاع الشيء» Etats de chose، وما يرهن الافتراضي ويحدده ماديا، Percept؛ و إذا كان الفن هو المختص بسبر أغوار الكاووس والقبض عليه وإيداعه في «مدركات وجدانية» Affects؛ فإن الفلسفة هي ما يهتم باصطناع «المفاهيم-الأحداث» concepts، لأجل خلق إمكانات في الفكر، بالاستناد إلى «بسط المحايثة» على ما سنرى؛ ولهذا كانت هي ما يعمل على تقريبنا من الوجود، وما يمكننا من تجريب كيفيات

الفعل في التفكير، من حيث إن لا منهج ولا مبدأ معرفيا أول مطلقا يمكّننا من ذلك[1].

إن ما يعنيه هذا الأمر هو أن دولوز يخص الفلسفة بمهمة بعث الحركة في الفكر، وتحرير الممكن الحي في التجربة، وتقريب العقل من الوجود و الحدث[2]؛ إنها في نظره المعرفة التي تحاول بسط إمكانات الحياة و الفكر ضدا على قوى الكاووس[3]، و تجريب قوى الإنسان و تحريضها لإدراك الأحداث والموجودات في ذاتها، بعيدا عن كل إطار تمثلي قبلي، ولهذا كانت المفاهيم ذاتها أحداثا و أفرادا[4] على ما سنرى. فالفلسفة هي المعرفة التي تجتهد لفهم العالم باعتماد منطق الإبداع الذي يرد الجزئي إلى الكلي، والمعرفي إلى الوجودي، والثابت إلى الممكن، و الراهن إلى الافتراضي. وهي بذلك تتحرك في مسار معاكس لمسار العلم، و لو أن الغاية عندهما واحدة، وهي معاندة قوى الكاووس والعدم.

على أن تعريفا كهذا لا يتوضح المراد منه في ذهن القارئ ما لم يستحضر جملة من المقاصد، وما لم يتحرّ عدم السقوط في مجموعة من الأخطاء. فأما عن المقاصد فأولها وأهمها، في نظرنا، هي أن دولوز يسعى بهذا التحديد إلى تجاوز المفهوم التقليدي عن الحقيقة باعتبارها «تحصيلا» Avoir و«تأملا» Contemplation، و تأكيد البعد الإبداعي فيها من حيث هي خلق وإثبات؛ أو قل إنه يسعى لتحرير الفلسفة من منطق الماهيات، والولوج بها إلى منطق المعاني كما يتحدد عند نيتشه، وكما سيأتي تفصيله في الفصل التالي. و ثاني هذه المقاصد - وهو نتيجة لسابقه- أنه يسعى إلى تجاوز الرؤية المعرفية التأملية التي تطرح الفلسفة كتفكير تراجعي بعدي، و تحويلها إلى معرفة تنصب على الأحداث والتجارب؛ فلسفة تسعى لإدراك العالم في حدثيته وحيويته الجزيئية الفردية[5]، وليس تفسيره أو تمثله في كليته و دلالته «الجوهرية»، إذ الفلسفة عنده بحث عن ممكن الفكر القادم، وليست حكما على ما هو قائم[6]. وثالث هذه المقاصد هو تحرير الفلسفة من صفتها «التواصلية»Communication والخطابية، «لأن المفهوم هو الذي يعصم الفلسفة من أن تصير مجرد رأي أو موقف أو لغو»[7]. ورابع هذه المقاصد- في نظرنا دائما- هو رغبته في تحرير الفلسفة من بعدها التراكمي الهيغلي، وإثباتها كفعل جغرافي «أرضي» Géophilosophie، فالزمن الفلسفي هو زمن كبير للتعايش الآني الذي لا يلغي ثنائية «القبل - البعد»، ولكن يقابل بينهما في مستوى قار، فزمن الفلسفة هو «صيرورة» Devenir دائمة، وهذا ما يفسر كون تاريخها عنده هو سلسلة من المفاهيم والبُسط التي يوضع بعضها بمحاذاة بعض[8].

وأما ما يتعلق بنقائض المعنى التي يتوجب علينا أن نحذر من الوقوع فيها عندما نحدد الفلسفة باعتبارها إبداعا للمفاهيم، فأهمها على الإطلاق أن نحمل على المفهوم الدولوزي

---

1. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est-ce que la philosophie** ? op. cit., p. 61
2. Ibid., pp. 37 - 38
3. Ibid., pp. 129
4. Ibid., pp. 18 - 23
5. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 3 - 243
6. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est-ce que la philosophie** ? op. cit., p. 10
7. Magazine Littéraire, numéro 257, Septembre 1988, Entretien avec R.Bellour et F. Ewald
8. أنظر مقدمة القسم الأول.

نفس المعاني المتداولة مدرسيا وتاريخيا عنه، وأن نغفل عن تبين الفرق الشاسع بين التحديدين، بل ألاّ ندرك بأن المعنى الذي يقترحه دولوز لا يفهم إلا كبديل عن التحديد المدرسي، أي بديل عن المفهوم باعتباره تصورا عقليا مجردا يحفظ نظريا ماهية الموجود.

## أ - المفهوم كماهية، المفهوم كحدث

يميز دولوز بين دلالتين للمفهوم[9]، أولاهما الدلالة الميتافيزيقية، وهي التي يتقدم المفهوم بحسبها كتجريد عقلي يحاول أن يحدد جملة الصفات والنعوت الثابتة التي نحملها على مجموعة من الموجودات بغرض إدراكها وتوحيدها في هوية، و هذا المعنى هو الذي يأخذ عنده تسمية «المفهوم الأساس»Fondement أو «المفهوم الماهية» Essence، أي ما يأتي جوابا على سؤال «ما هو؟»، و هذا هو المعنى الذي يتقدم به عند ديكارت مثلا، حيث نجد أب الفلسفة الحديثة يحاول في كتابه «تأملات ميتافيزيقية» أن يحدد مفهوم «الشك» و«الفكر» و«الوجود»، مميزا في «الشك» بين المادي والعلمي والميتافيزيقي؛ وفي «الفكر» بين الإحساس والخيال والفهم، وفي«الوجود» بين الماهية و العرض والصفة[10].

في مقابل هذه الدلالة نجد دلالة أخرى هي التي يقترحها دولوز و يتبناها، و فيها لا يتقدم المفهوم كوحدة، بل يتقدم كتعدد، أي كسلسلة تنويعات ودرجات شدة لا تتغيّا أي تعميم أوإطلاق، و كمستوى من التفرُّد لا ينقطع عن الحركة و التحول؛ حركة هي ما يضمن وصله ببساط المحايثة الذي لا ينفك عنه، ولو أنه موجود خارجه. لهذا فالمفهوم عند دولوز لا يأتي جوابا عن سؤال الماهية، بل جوابا عن سؤال «الكيف» و«الحيث»، لأن المفهوم تجاور بين مكونات(ب-ب-ب)، و ليس توحيدا أو تجميعا لمكونات (ب+ب+ب).

خاصية المفهوم الأول المدرسي هو أنه صوري و كلي و آلي يطرح نفسه بشكل جاهز قبلي[11]، وخاصية المفهوم الثاني هي كونه حدثيا و جزئيا و ظرفيا، لأنه يتعلق بأشياء وكيفيات مخصوصة مرجعيتها هي «الماهيات الفرد»* Hecceité ou Ecceïté، من حيث هي تفرد حركي وفاعل، و من حيث هي شيء يتحقق بتزامن مع تحقق الشيء نفسه [12]، ولهذا قلنا إن المفهوم تعدد في ذاته، أي تجاور وتلاق، و ليس توحيدا. ولعلنا إذا ما أردنا أن نضرب مثالا لتوضيح الفرق بين التصورين لا نجد خيرا من نموذجين، الأول قدمه دولوز نفسه، والثاني نستعيره من «جيلبير سيموندون»، الفيلسوف الذي مثّل أحد مصادر دولوز الأساسية في هذا التحديد.

---

9. G. Deleuze, F. Guattari, **Pourparlers**, op. cit., p. 214

10. G. Deleuze, **Qu'est-ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 29 – 31

11. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est-ce que la philosophie** ? op. cit., p. 93

* . «نحن نسمي «ماهية فرد» جملة التفرّدات التي لا ترتد إلى الأشخاص أو«الأنا»، وحينها يطرح السؤال : ألسنا نحن أنفسنا تفردات أكثر منّا «أنوات»؟ (...)إننا نعتقد أن مفهوم الأنا يفقد كثيرا من قوته [حين نقارنه بمفهوم] التفردات قبل الذاتية» .

G. Deleuze, Un concept philosophique, Cahiers Confrontation, n° 20, hiver 1989, pp. 89- 90

- «الماهيات الفرد ليس لها بداية أو نهاية، لا أصل و لا غاية، إنها دائما في الوسط، تركيب من الخطوط و ليس النقط، إنها جذمور».

G. Deleuze et Félix Guattari, **Mille plateaux**, op. cit., p. 321

12. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p.173

في النموذج الأول يعرض دولوز لمثال «الطائر»، فيميز فيه بين مفهومين : مفهومه الخاص عن الطائر، والمفهوم المدرسي عنه. وهذان المفهومان متعارضان جذريا، فإذا كان مفهوم الطائر في الدلالة المدرسية هو ما يحدد جنس الطائر و فصله، أي التركيب الذي يُوحِّد بحسبه الفهم العناصر المختلفة في صورة ذهنية عامة، فيقول عنه مثلا إنه «حيوان له ريش وأجنحة»؛ فإن تحديده عند دولوز – وعلى العكس من ذلك- لا يتحقق إلا بتعيين طائر فرد مخصوص بذاته، وهكذا فإن مفهومه في النهاية سيكون هو ما ندركه من طائر ما « في مكوناته وتنويعات ألوان ريشه، وخصائص غنائه»[13].

المثال الثاني هو صورة يقدمها سيموندون، ويقابل فيها بين طريقتين لتقطيع الخشب، وهو يريد بالخشب المفهوم نفسه. الطريقة الأولى آلية ومجردة، يباشر فيها المنشار الشجرة تبعا لمخطط «هندسي قبلي» لا يهتم فيه بمسارات وانثناءات الألياف الداخلية المكونة للجدع، بل يقطعها أفقيا، من حيث تريد القوة الدافعة للمنشار. أما الطريقة الثانية فهي يدوية وأقرب إلى المهارة الفنية، وفيها يعمد القاطع إلى تتبّع مفاصل الألياف في القشرة واللحاء، في التواءاتها وحركتها المتوجهة نحو قلب الشجرة، ليقطعها بحسب ما تسمح به بنيتها و أنسجتها الداخلية [14]. الصورة الأولى تقابل المفهوم بمعناه الميتافيزيقي المجرد، والصورة الثانية تقابل المعنى الذي سيأخذه به دولوز. خاصية المفهوم الأول أنه قبلي وإسقاطي يتوجه من الكلي نحو الجزئي، وأما ميزة الثاني فهي كونه مفصليا ودقيقا يتناول الجزئيات في ذاتها بعيدا عن أي تصور قبلي، و لهذا فهو ما يمثل التحديد السليم لمعنى المفهوم من حيث هو صورة عن الاختلاف الذي يحكم تحقق الأشياء وصيرورتها في العالم، إذ المفهوم حدث في العالم، و ليس انعكاسا سيكولوجيا في الوعي.

غير أن هذا التمثيل الجميل، على أهميته و وضوحه، لا يستنفذ كل مقصود دولوز من المفهوم، بل تبقى هناك جملة من الخصائص التي ما فتئ يؤكد عليها الفيلسوف كشروط مبدئية لتبين ماهيته ومعناه، و أهم هذه الخصائص هي ما يمكن أن نسمية ب «شيئية» المفهوم، ثم «تركيبيته» و«تنافريته» و«ظرفيته» و«ترابطه»؛ وهي العناصر التي يمكن أن نجمعها كلها في صفتين اثنتين هما «التعدد» و «الحدثية»[15].

### ب- المفهوم تعدد

يقوم المفهوم عند دولوز في ذاته على الربط والتوليف بين مجموعة من العناصر[16]، غير أن هذا الربط لا يعني البتة التماهي أو الانصهار[17]، بل هو ربط يبقي على ما يترابط ضمنه متنافرا و متحولا. و هاتان الخاصيتان (التنافر والقابلية للتحول أو الصيرورة) هما ما يعطيان المفهوم طابعه الحي[18]، فالمفهوم توليف، غير أنه توليف تنافري، أو قل إنه «جذمور»، أي حقل

13. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est-ce que la philosophie** ? op. cit., p. 24
14. Gilbert Simondon, **L'individu et sa genèse physico biologique**, p. 51 - cité in : **Gilles Deleuze, une introduction**, **Arnaud** Bouaniche, édition la découverte, Paris, 2007, pp. 260 – 261
15. G. Deleuze, **Différence et répétition,** op. cit., p. 3
16. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est-ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 25 - 27
17. Ibid., p. 24
18. Ibid., p. 25

ترابط محايث لذاته، متكوثر ومتبادل للفعل والانفعال[19]. وكأننا بدولوز- وهنا أيضا- يحاول أن يقلب العلاقة التقليدية، فعوض أن يكون المفهوم وحدة تدل على متعدِّد في الواقع، يصير هو نفسه تعددا يعود على «شيء - حدث» في الواقع، أي يصير اختلافاً يربط بين تفردات مجتمعة، و ليس ماهية ثابتة تجمع عناصر عامة مشتركة بين موجودات متعددة، كما هو الحال مع مفهومي الجنس و الفصل الأرسطيين.

و لماذا المفهوم تعدد؟

لأن الوجود الذي يعود عليه المفهوم هو «كاووس» و حركة و تحول، أي درجات فعل وانفعال بلغة سبينوزا، و مقادير قوة بلغة نيتشه. فالوجود صيرورة و دفق دائمان للفكر والأشياء، وبالتالي فليس للمفهوم الذي يود أن ينصب على بيان أحداث العالم وتلاقيات تفرداته - و ليس ماهياته - إلا أن يكون بدوره تعددا تنافريا حركيا، أي حدثا فصاميا يستدعي التلاقي بين العابر(الكاووس) والضرورة الداخلية (ترابط المفهوم)، بما أن الاختلافات لم تعد أشياء تقع تحت مفهوم واحد، و لكن مستويات و درجات في المفهوم ذاته، من حيث هوالحركة الحرة و المتوحشة للأشياء نفسها[20]، أي من حيث هو كل شذري تتكاثف فيه الأطراف و تتفاعل، علّها تستطيع بلوغ كثافة الحدث و حيويته[21].

غير أن التعدد الدولوزي الذي يحكم المفهوم ليس مجرد تجميع، أي ليس فقط لمّا لتفردات متنافرة، بل هو ربط تفاعلي؛ فكل مفهوم هو نقطة لقاء وعبور و تركيز لمكونات لا تنقطع عن الصعود و النزول فيه[22]، لهذا فهو أشبه بحقل لتواصل تفردات الشدة، أومجال لتواصل وتفاعل مكونات الافتراضي[23]؛ إنه نقطة ارتكاز لتركيب حركي، بل هو نفسه ليس إلاّ تركيبا لفعل هذه العناصر مجتمعة، فليس المفهوم شيئا مستقلا عن عناصره المكونة كما قد يفهم القارئ، ولا حتى عنصرا جامعا متعاليا عليها، بل هو حركة هذه الأطراف نفسها في تنافرها و تفاعلها الكثيف[24]، أي حركة هذه المكونات في سرعتها اللانهائية، وفي تحليقها و معاودتها Ritournelle بين بعضها[25]، فالسرعة اللامتناهية التي يتحرك بها المفهوم في ذاته، وحركته غير المنقطعة، هي ما يضمن تماسكه المتنافر، وما يشده ويمنعه، في طموحه لإدراك الحدث في جزَئيته وواقعيته[26] من أن ينعدم ولهذا فالمفهوم ليس ماهية، بل «حرف معية» (et)*، أي علاقات مجاورة و ربط محايثة لنفسها، و تفاعل بسرعة «محلّقة» Survol لا حدود لها[27].

---

19. Ibid., p. 27
20. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 3
21. أنظر مثلا دلالة المفهوم عند برغسون كما يعرضها دولوز نفسه في «مفهوم الاختلاف عند برغسون»، **Deux régimes de fous**, op. cit., pp. 43 – 73.F.
22. G. Deleuze, Guattari, **Qu'est-ce que la philosophie** ? op. cit., p. 25.
23. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille plateaux**, op. cit., p. 31
24. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est-ce que la philosophie** ? op. cit., p.26.
25. Ibid., p. 42
26. G. Deleuze, F. Guattari, Qu'est-ce que la philosophie ? op. cit., p. 42

*. أنظر تمييز حرف المعية و فعل الماهية في الفصل الثاني من هذا البحث.

27. G. Deleuze, F. Guattari, Qu'est-ce que la philosophie ? op. cit., pp. 25 – 26

## ج - المفهوم حركة

يصف دولوز الحركة بكونها «ممتدة» Extensive، والسرعة بكونها «شديدة» Intensive؛ الحركة هي ما يتعلق بجسم من حيث هو «واحد» un، أي من حيث هو نظام مكتمل يتحرك من نقطة إلى أخرى في المكان الخارجي، و أما السرعة فهي على العكس من ذلك خاصية لما يتعلق بالجسم في ذاته، و بالقياس إلى ذاته، أي أنها ما يخص عناصره (الجزيئات) الداخلية المكونة له [28]، ولهذا فحركتها الدائبة قد تتركّز في نقطة لفترة، ولكنها لا تنقطع[29]. بهذا المعنى فالسرعة هي ما يضمن تماسك الأجسام، أو قل- فيما يخص المفهوم- إنها هي ما يشد مكوناته المتنافرة داخليا. وما يعنيه هذا الأمر هو أن المفهوم لا يضمن تماسكه إلا بالسرعة التي تعبر عناصره؛ فوحدته ليست من ذاته، بما أنه جملة متنافرة في الأصل، وبما أنه «ماهية علائقية» مفتوحة؛ بل هي تأتيه من فعل السرعة التي تلمّ أجزاءه. و لأن السرعة اللامتناهية هي ماهية المفهوم، فهو «حدث»[30]، بل هو حدث مزدوج؛ حدث «داخلي» Endo كما تقدم، ولكن أيضا «خارجي» Exo، إذ المفهوم ليس حركة في ذاته فقط، بل هو أيضا حركة نحو المفاهيم الأخرى[31]، لأن بين المفاهيم ترابطات و معابر مفتوحة، أي أن بينها تفاعلات واستبدالات، و هو ما يزكي كون المفاهيم شذرية عابرة ومتحولة[32]، أي«ماهيات فردية»[33] Hecceïtés و«سيمولاكرات»، فحقيقة المفاهيم هي كونها تفريدات غير ذاتية تعود على الأشياء دون أن تنحصر فيها أو تختلط معها، تماما كما الأحداث الرواقية تلحق بالأشياء، دون أن تنحصر فيها.

كيف يسمي دولوز هذه السرعة التي تشد و تضمن وحدة المكونات المتنافرة للمفهوم ؟

إنها الحدس[34]؛ هو الحدس عينه الذي تحدث عنه برغسون*، والذي تحدث عنه قبله سبينوزا في «الإيتيقا».

تترتب عن هذا التحديد الأخير نتائج بالغة الأهمية، أولها في نظرنا أن المفهوم لا يبقى موضوع استدلال عقلي أو تركيب منطقي، بل يصير موضوع «ذوق حدسي»؛ على ألاّ نأخذ الذوق بمعناه الذاتي أو الصوفي، بل بمعنى «الغريزة» الفلسفية؛ الحدس من حيث هو العرامة والقوة الفلسفية التي نافح عنها نيتشه و وايتهيد، والتي هي الأصل في كل جهد فكري، أي الملكة التي نلاقي بها بين عناصر الفكر، و القوة التي نجمع بها بساط المحايثة والشخصية المفهومية إلى المفهوم؛ ولهذا كان المفهوم إبداعا[35]، فعند دولوز «سواء في العلم أو في الفلسفة، لا تتعلق المشاكل بأجوبة على أسئلة، و لكنها تتعلق بتكييف وتعديل للعناصر التي تظهر في التحديد، مع «ذوق» فوقي، يتحدد كملكة للاستشكال»[36].

28. G. Deleuze, F. Guattari, Mille plateaux, op. cit., p. 473
29. Ibidem
30. G. Deleuze, Logique du sens, op. cit., p. 241
31. Ibid., p. 31
32. G. Deleuze, F. Guattari, Qu'est-ce que la philosophie? op. cit., p. 139
33. G. Deleuze, C. Parnet, Dialogues, op. cit., p. 173
34. G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., p. 74

* . أنظر الفصل الأول من هذا البحث

35. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., p. 9
36. Ibid., p. 148

## II - بساط المحايثة*

تقدم معنا أن تاريخ الفلسفة، في اعتبار دولوز، هو تاريخ بُسط، فكل الفلاسفة الكبار الذين تركوا مأثورا، أقاموا بسطا، أي قدموا تصورات معينة عن الفكر، لاسيما أولئك الذين أعلن دولوز جهرا أنه يستمد منهم كثيرا أو قليلا مثل سبينوزا و نيتشه وليبنتز، بل و كانط نفسه رغم ما بينه و بين كانط من تباعد في الغايات الفلسفية العامة[37]. و لهذا فالفلسفة ليست تاريخ تراكمات أو تعاقبات في الزمان، بل هي تاريخ تداخلات وتجاورات في بُسط الفكر[38]؛ أي أن تاريخها هو على الحقيقة حقول يمتد بعضها إلى جوار بعض[39].

غير أن ما يهم دولوز في «البُسط»، وما يسعى إلى تزكيته منها وإلى استلهامه في بناء تصوره الخاص عن بساط الفكر، هي تلك التي حاولت أن تقدم تصورا خالصا عن الفكر، أي تلك التي سعت لتقديم تصور جذري عن المحايثة[40] ولم تهادن التعالي، ولم تضحّ بإمكان الفكر الخالص في سبيل مرجعية قبلية ما، ثيولوجية كانت أو إنسانية، وهذه قليلة لا تشمل إلا نزرا من الفلاسفة على رأسهم سبينوزا الذي يشكل ولا شك، أهم استناد فلسفي اعتمده دولوز لسبك و نحت مفهومه عن «بساط المحايثة».

ما المقصود ببساط المحايثة أو«التحايث»؟ وكيف تتحدد علاقته بالمفاهيم والشخصيات المفهومية؟ و لأي سبب يحمل عليه دولوز كل هذا القدر من الأهمية، والذي يبرر له بالتالي اعتباره الحامي والحافظ من السقوط ضحية النزعات الإنسانية أوالتجريبية الساذجة ؟

### أ - «ماهية» البساط

يمكن تعريف بساط المحايثة عموما بكونه الفَرْش الذي يمده الفكر على صفحة الكاووس أو الغمر، ليجعل ذاته ممكنا كفكر؛ وبهذا فهو المستند القبلي للفكر، أي المسلم به غيرالفلسفي للفلسفة[41]، أو ما يفترض الفكر الفلسفي الاستناد إليه لتأسيس ذاته، بما أن إمكان الفكر ليس منه كما تقدم، بل هو مفعول ل «صفة الفكر» - بلغة سبينوزا- من حيث إن هذه الصفة هي ما يجعل الوعي ممكنا؛ أي مفعول لللاّ شعور المتعالي القبلي- بلغة ليبنتز- الذي

---

* . استعملنا لترجمة (Plan d'immanence) عبارة «بساط المحايثة» لما بدا لنا فيها من وضوح و سلاسة و استيفاء للمعنى، و لم نستعمل الصيغتين اللتين ترجم بهما إلى اللغة العربية، حيث ترجمه صفدي مطاع بعبارة «مسطح المحايثة». (أنظر ترجمة كتاب «ماهي الفلسفة؟» لفيليكس غاتاري و جيل دولوز، ترجمة صفدي مطاع و فريق الترجمة، مركز الإنماء القومي بتعاون مع المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997) و ترجمه طه عبد الرحمان بعبارة «مقام المواجدة»، (فقه الفلسفة 2 - القول الفلسفي/ »كتاب المفهوم و التأثيل»، المركز الثقافي العربي، 1999). كما أننا استعملنا عبارة «بَساط» لترجمة كلمة Plateau، كما هو عليه الحال في عنوان «ألف بَساط» Mille Plateaux ، بديلا عن عبارات «ربوة» و «نجد» و «هضبة» و غيرها من المفاهيم الجغرافية، لأن من معاني «بَساط» في العربية : « بساط بالفتح، وبسيطة : أرض منبسطة مستوية»، و«البساط بالفتح والبسيطة : الأرض العريضة الواسعة»، «قال الفراء: أرض بساط بالفتح وبساط بالكسر: مستوية» ( لسان العرب مادة بَسَط). في معجم «مقاييس اللغة» نجد «الباء والسين والطاء أصل واحد، وهو امتداد الشيئ في عرض وغير عرض»، فالبساط بالكسر ما يُبسط ، والبساط بالفتح : الأرض وهي البسيطة، ويقال : مكان بسيط وبساط بالفتح».(مقاييس اللغة مادة بسط).

37. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, édition Minuit, Paris, 1990, op. cit., p. 199

38. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 104 - 107

39. Ibid., pp. 56 - 57

40. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p. 199

41. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., pp. 202-203

يشكل أفق إمكان الوعي الإنساني. بهذا المعنى فبساط المحايثة هو «مقطع من الكاووس»، ومحاولة لمجابهة ومصارعة قوته اللامتناهية، بغاية تشييد شيء على صفحة هذا الذي لا ينقطع عن حلّ و تفكيك كل ما يُشيّد عليه، تماما كما يحاول العلم والفن، كل بوسيلته وطاقته، أن يبسطا هما أيضا بسطهما، العلم ب «المدركات الحسية»، والفن ب «المدركات الوجدانية»، ولهذا كانت هذه الثلاثة كلها «بنات الكاووس» Chaoïdes التي تعاند قواه[42]؛ الكاووس الذي لا يتحدد كعدم أو غياب للوجود، بل باعتباره «غيابا للتحدد، لأنه ليس إلا السرعة اللامتناهية التي تظهر بها وتنحل التكوينات(...) والحال أن مشكل الفلسفة [ ومعها الفن و العلم ] هو [السعي] لتثبيت تركيب [تستند عليه] دون أن تفقد اللامتناهي الذي هو شرط الفكر»[43].

بساط المحايثة إذن هو ما يجعل الفكر ممكنا ، و لو أنه هو في ذاته لا يكون موضوعا للتفكير لأنه، كما تقدم، الشرط القبلي و المسلم به الطوعي الذي من دونه لا إمكان لأي فلسفة[44]، ولهذا فهو العنصر الأكثر ارتباطا و حميمية بالفكر، ولكنه من جهة أخرى «خارجه المطلق»[45]، و هو ما يعني أن علاقتهما واقعية و متحققة، لكنها مواربة ومنفلتة[46]، و لهذا فالفكر لا يطمح إلى إدراكه، بل إلى التماهي معه فقط.

و بساط المحايثة هذا الذي هو خاصية الفكر الفلسفي و شرطه، لا يفهم معناه و لا تتبيّن غايته إلا إذا قارناه بما يسعى دولوز إلى تجاوزه، أي ببساط التعالي الثيولوجي أولا، ثم بالبسط التي تصطنعها الممكنات الأخرى للفكر و التي هي العلم و الفن.

### ب- بساط المحايثة و بساط التعالي

يتعارض بساط المحايثة جذريا مع تصور آخر لماهية الوجود و الفكر، هو ذلك الذي يقدمه الدين[47]، و الذي يسميه دولوز ب «بساط التنظيم» Organisation. ومن طبيعة هذا البساط أنه يطرح نفسه كإطار تنظيمي فوقي[48] بضمانة « قوة متعالية، حتى ولو كانت غير ملموسة»[49]، وهو ما يتحول العالم معه إلى نظام قِيم تكون الموجودات فيه غير متساوية، أي تكون منتظمة في إطار أخلاقي و قانوني يجعل الروحي أسمى من المادي، والغيبي أولى من الواقعي، و المتعالي هو ما «يحكم حياة الصور و الذوات».[50]

و يتقابل بساط المحايثة أيضا مع أشكال آخرى من البسط، و هي ما يسميه دولوز ببساط «المرجعية» Référence الذي يتأسس عليه العلم، والذي باعتماده تتحقق قوة الافتراضي اللامتناهية في الوقائع الراهنة و الآنية، ثم مع بساط «التماسك» Consistance الذي يمثل مرجعية الفن، و الذي هو ما به وفيه نلمّ و نحفظ جملة الآثار الحسية التي نبني بها المدرك الفني. وهكذا

---

42. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 222- 223
43. Ibid., p. 47
44. Ibid., p. 66
45. Ibidem
46. Ibid., p. 44
47. G. Deleuze, **Spinoza philosophie pratique**, op. cit., p. 172
48. G. Deleuze, **Spinoza philosophie pratique**, op. cit., p. 172
49. Ibidem
50. Ibidem

يكون دور بساط العلم هو أن يرهن المتناهي في المرجعية، ويكون دور بساط الفن هو أن يفتح الراهن على اللامتناهي.

وعلى النقيض من بساط التنظيم، و بالتقابل مع بساط المرجعية و بساط التماسك، يطرح بساط المحايثة الدولوزي ذاته كمكان منبسط ومتساو لا يتعالى فيه شيء على شيء، لا من حيث القيمة ولا من حيث الترتيب؛ بل تتساوى فيه الموجودات، تماما كما تفترض الرؤية الإيتيقية للعالم والفكر، حيث الأشياء تقاس بمدى قوة فعلها و انفعالها كأجسام، و ليس بمعيار اعتباري أخلاقي قبلي، ولعله لهذا نجد دولوز لا يتحدث حتى عن «أشياء» عندما يتعرض لما يُعمّر البساط، بل يتحدث فقط عن درجات دفق، وعن سيولة الجزيئات التي تتحرك بسرعة خارقة نحو بعضها البعض، في مسارات فردية تنفلت من كل إمكان للتنبؤ القبلي، وفي مكان مفتوح يحكمه منطق الحظ والصدفة والتلاقيات غير المتوقعة[51].

على أن حديثنا هذا عن الجزيئات التي تعمر البساط لا ينبغي أن يخدعنا فنتوهم أنه فضاء ممتلئ قبليا، فليست هناك موجودات سابقة «فوق» بساط المحايثة*، بل كل ما يوجد هو علاقات بين درجات و تشكلات وتوليفات غير ذاتية، توليفات هي في الأصل درجات شدة تتوجه لتحقق التلاقيات و تفكّكها بشكل مصادف و دونما مخطط قبلي، وهو تحديد يتوافق تماما مع تصور دولوز عن الحياة و الفكر، حيث كل ما يوجد هو عنده انفتاح يستعصي على التحديد و الضبط، فالوجود محض تركيبات جغرافية وتوليفات محلية، لا غاية أخيرة تحكمها، ولا تركيب نهائي يلمّها.

## ج- مكان البساط

على أن دولوز لا يكتفي في تحديده لهذا المفهوم بتقديم تصور عام عن دوره و عن صورته الخارجية، بل يجتهد لتقديم تحديد دقيق لمعنى المكان في بنيته ونسيجه الداخلي، وهو التحديد الذي نصادفه في بعض الصفحات من نص «ألف بساط»، حيث يعمد دولوز لعقد مقارنة بين مفهومه عن المكان، و بين ماهية المكان كما تحددها الميتافيزيقا والفكر المثالي.

يتحدد المكان في «بساط المحايثة» كصفحة «صقيلة» Lisse و«منبسطة»، أي كامتداد مفتوح لا أقطاب فيه، وهو امتداد غير مقيس وغير عضوي تملؤه الأحداث ودفقات القوة التي هي محض «علاقات سرعة بين الجزيئات (...)، وشحنات دينامية وانفعالية»[52]، ولهذا فإن هذا المكان - إن شئنا تقديم استعارة أخرى- هو أشبه ما يكون بثوب بسيط مستو في تركيبه و حياكته، على عكس الثوب الميتافيزيقي الذي هو ثوب للنتوءات والتشكيلات والتطريزات التي تفقد صفحته طبيعتها المستوية [53].

---

51. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie**? op. cit., p. 45

*. هذه الخصائص المميزة للبساط المعرفي هي نفسها المميزة للأنطولوجي، لأن المعرفي يطمح دائما للتماهي مع الوجودي الذي يسبقه، لهذا فمحدداتهما سنعرضها نحن مشتركة، على أن نميز مثلا بين ما يعمر البساط المعرفي (المفاهيم)، و ما يعمر البساط الوجودي (دفقات الشدة).

52. G. Deleuze, **Spinoza philosophie pratique**, op. cit., p. 172

53. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 614-622

ولا ينبغي لنا أيضا أن نفهم البساط، من حيث هو مكان، باعتباره «مجالا» champs، لأن المجال يفترض فضاء يستقل عنه ويفتح إمكانية ظهور زاوية نظر، وبالتالي ظهور ذات ناظرة، والحال أن لا إمكانية لأي «موقع» أو زاوية نظر مستقلة في مكان البساط، لأن كل هذه الرؤى تفترض وجود خطة أو مقصد خفي، وتفترض ثنائيات تمثلية من قبيل «الوسيلة والغاية»[54]، وهو الأمر الذي تسقط فيه الفينومينولوجيا مثلا[55]؛ فلا ذوات فوق بساط المحايثة عند دولوز، لأنه هو نفسه الذوات التي تعمره و تسيل على صفحته، وهذا التعمير والسيولة بحركتهما ودفقهما الدائمين هما ما يعطيه إمكانية الحياة، فالبساط هو وجود خالص لا إمكان فيه لأي موقع تجريبي أو متعالي[56]، ولهذا فهو أشبه ما يكون بصحراء متحركة تأتي المفاهيم لتملأها[57]، أو بطرف من الأرض يباب لا جوف له، يأتي الكلأ (المفاهيم) ليملأ أديمه، دون أن يكون هو العشب، أو يكون العشب ممكنا من دونه، ودون أن يكون أيضا لهذا الذي يملأه أفق رؤية أعلى يستقل بها عليه، فحركة الأحداث أو المفاهيم، أوما أسميناه بالعشب، هي حركة محايثة وأفقية تتعارض مع حركة التأسيس والتعالي العمودية، و مع كل ميل ذاتي أوتراتبي، على عكس كل أشكال البُسط الثيولوجية.

على أن هناك إسما آخر ل«بساط المحايثة»- من حيث هو مكان- قد يرد تحته، وهو مفهوم «الجسم بلا أعضاء» Corps sans organes ، و لو أن هذا المفهوم يحمل دلالة انطولوجية أكثر كما سنرى .

يتحدد «الجسم بلا أعضاء» في صورة تواصل يلمّ و يجمع شتات الأطراف[58]، غير أن هذا الجمع ليس توحيدا، أي أنه ليس تركيبا، بل هو وصل، على أن نفهم الوصل بمعناه «المكاني» Topologique، و ليس بمعناه الوظيفي أو المنطقي[59]، أي أن ننظر إليه باعتباره ترابطا تحايث فيه المكونات بعضها و تتساوى، بحيث يكون معيار تحددها هو فعل ترابطها نفسه، و ليس غاية أسمى أو هدفا أعم أو نتيجة نهائية نتوخاها من هذا التركيب؛ و هو لهذا السبب لا يكون ممكن الوجود دون مكوناته، كما أن مكوناته لا يمكن أن توجد في استقلال عنه، بل وجودهما محايث بعضها لبعض، بما أن ليس بينهما أي تراتب أوأسبقية في القيمة؛ ولهذا جاز لنا أن نقول بأنها (المكونات) لا تنتجه (الجسم) إلا بقدر ما ينتجها، أو قل إنه ينتجها حين تنتجه. والأكيد أنه لهذا السبب أيضا لم يكن من المستساغ أن نتصور وجود «الجسم بلا أعضاء» أو«بساط المحايثة»- بمعناه المعرفي- دون ما يتأسس عليه، أي دون العنصرين الآخرين اللذين يتقوّم بهما- المفاهيم و الشخصية المفهومية- رغم أنه شرطها الذي به تتحقق.

### III- البساط و المفاهيم و الشخصية المفهومية

تمثل المفاهيم الممكن الواقعي للفكر، أي ما يمنح البساط إمكانية الحياة و الوجود، إنها

54. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., p. 46
55. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 124
56. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 124
57. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 38- 47
58. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., p. 40
59. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 74

بالنسبة للبساط، أشبه ما تكون بالأحوال بالنسبة لصفة الفكر عند سبينوزا، فالبساط هو شرطها القبلي؛ على ألاّ نفهم القبلية بالمعنى الزماني، ولكن بالمعنى الافتراضي، أي كونه يظل افتراضيا حتى تخرجه المفاهيم نحو الراهنية و التحقق[60]. و لهذا فالفلسفة هي اصطناع للمفاهيم، في نفس اللحظة التي هي فيها تسطير لبساط، ولهذا أيضا فهي«ربط» وتركيب Constructivisme، وليست تأسيسا أو تأمّلا في ماهيات موجودة قبلا، فالعلاقة بين الاثنين خارجية و ليست استنباطية أو ضرورية؛ أي أنها علاقة توليف و ليست علاقة تماه كما في الكوجيطو حيث الوعي وموضوعاته في علاقة جدلية داخلية يستدعي كل طرف فيها الآخر.

غير أن ما ينبغي التنبيه إليه هو أن هذا الترابط و التزامن في الفعل ليس معناه الضرورة أوالدوام، بل هو ترابط مفتوح و متحوّل لا يستقر فيه عنصر على حال، لأنه مهدد بالتفكك في كل لحظة بفعل الكاووس، و لهذا كان الفكر دائما عند دولوز تركيبا تنافريا و ظرفيا.[61]

بساط المحايثة إذن هو مصدر المفاهيم الفلسفية و ما يحيط بها و يجعلها ممكنة دون أن يتعالى عليها، تماما كالطاولة التي تعتمد عليها الكؤوس لتثبيت نفسها، ولو أن صورة الكؤوس صورة سكون و ثبات، و حقيقة المفاهيم أنها حركة «أحداث»، أي درجات شدة تتحرك بسرعة لا متناهية و غير منقطعة[62]، تماما كما صفة الفكر السبينوزية هي درجات شدة و تركيبات تكوّن و فساد لا تتناهى ولا تتوقف؛ فكما أن «أحوال» الفكر عند «مسيح الفلاسفة» هي دور مستمر من الكون و الفساد، و من الوجود و الانعدام؛ فإن مفاهيم دولوز هي أحداث و حركة ومعاودة يتحول معها البساط إلى «آلة ديونيزوسية» تجري فيها وبها وعليها قبسات لا تنفك عن الصيرورة و الترحّل بين المعنى الذي تسعى لإثباته، واللامعنى الذي يجعلها ممكنة [63].

وصفة السرعة اللامتناهية هذه هي على درجة كبيرة من الأهمية في تصور دولوز لبساط المحايثة و لعلاقته بمكوناته، إذ هي حاضرة عنده كصفة محدِّدة للفكر في ثلاثة مستويات، فهي أولا صفة للكاووس، من حيث إنه، كما تقدم، لا يعني غياب التحدد أوالوجود، بل هو الاختلافات اللامتناهية المفتوحة التي تتلاقى و تتكاثف وتنحل جزيئاتها بسرعة لا متناهية؛ ثم هي ثانيا صفة لبساط المحايثة، أي للشبكة التي يمدها الفيلسوف على الكاووس، والتي بحسبها يحدد بشكل قبلي ما يستحق أن يكون موضوعا للفكر؛ ثم هي ثالثا صفة للمفاهيم التي يبدعها الفيلسوف نفسه، لأجل تعمير هذا البساط بغاية تحقيق إمكان الفكر[64]، إذ المفاهيم، كما أسلفنا، ليست كينونات ثابتة، بل هي تركيبات ووشائج تلم تفردات متنافرة في الأصل؛ تركيبات لا تنفك بدورها عن التوتر بين الربط والحل في حركة ذهابها نحو الافتراضي، و غوصها فيه إلى أقصى حدود ما تستطيع، وعودتها منه لأجل خلق إمكانات وعي للذات بالراهن؛ إنها (المفاهيم) «تضمينات»Implications ، -بلغة سبينوزا- «تبسط» Expliquent في توليفها بين مكوناتها، ما تتصيده من البساط و «تجمعه»Compliquent .

---

60. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., p. 45

61. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., p. 47

62. Ibid., p. 27

63. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 130

64. Robert Sasso, Arnaud Villani, **Le vocabulaire de Gilles Deleuze** / Les Cahiers de Noesis n° 3, Printemps 2003, p. 206

غير أن المفاهيم لا تحيا و لا تكون ممكنة في الخطاب إلا عبر وسيط أساسي هو «الشخصية المفهومية».

يمكن تعريف الشخصيات المفهومية بكونها ما يخلق ويبعث الحركة في الفكر، أوما «يستشكله» بلغة برغسون؛ إنها ما يرسم المجال في حركة المفاهيم بين الراهن والافتراضي، وبين الوعي و اللاوعي، ولهذا فهي أقرب ما تكون في دورها وصفاتها إلى العلامات التي تحدد عتبة الفرق بين طرفي الفكر الدائمين، أو قل إنها المفكر وقد أبدع ذاتا من الخيال يتوسل بها لربط اللا محدد بالمحدد[65].

وفي هذا السياق و وفق هذا المعنى ينبغي فهم صورة «مسيح» هيغل و«قاضي» كانط و«زرادشت» نيتشه، أي في سعي هؤلاء الفلاسفة لإعطاء صورة موضوعية خارج الذات تجسد بشكل حي جهد هذه الذات ومعاناتها مع شروط الفكر و توتراته، بين ما يجعله ممكنا (اللاوعي)، وما يسعى إلى تحقيقه (الفكر)، وما يتوسل به في سبيل هذا التحقيق (البساط والمفاهيم)[66].

والشخصيات المفهومية إذ تحضر في الفكر كواسطة بين ذاتية المفكر وموضوعية الفكر، فهي تحيل على أمر غاية في الأهمية سبق لنا ذكره، وهو أن المفاهيم عند دولوز ليست تجريدات أو بناءات نظرية عامة، بل هي تفرُّدات وانفعالات بقدر ما هي أفعال للفكر، فليس الفكر أوالمفهوم فعلا للعقل المنطقي كما تقدم، بل هو أثر تنفعل به الملكات مجتمعة، بما فيها الخيال. وثمرة هذا الانفعال هي «الشخصية المفهومية» التي تجسد عنصر الربط بين الموضوعي والذاتي؛ وبين النظري والحدثي؛ وبين الفكري والانفعالي[67].

خلاصة الأمر في هذه القضية أن [illegible] بحسب [illegible] عاجز بذاته من دون عنف العلامة ومن دون التلاقي الطارئ على الخروج للفعل والتحقق - يجتهد لاقتراح تصور في التفلسف يسعى لتحقيق أمرين، أولهما أن يتلافى السقوط في فخ الفلسفات التمثلية التي تدّعي إمكان البداية المطلقة؛ وثانيهما أن يحافظ على منطقه المحايث، بحيث لا يبحث عن ضمانات للفكر تأتيه من خارجه (الكوجيطو- الإله)، و هو لهذا الأمر ينحت مفهوم بساط المحايثة الذي يمكّنه من الجمع في آن واحد بين الخارج المطلق والحميمي المطلق؛ أي بين الفكر والوجود اللذين هما متنافران بالطبيعة، دون أن يكون هذا الجمع ضروريا أودائما، بل ظرفيا وطارئا، وهو الأمر الذي يحصّنه من الوقوع ضحية الصورة الوثوقية، وفي أشنع عيوب هذه الصورة والمتمثل في إخضاع المتعالي (الوجود) للتجريبي (الفهم الإنساني). وبساط المحايثة - كما فصلنا في ذلك القول - هو طرف مقتطع من الكاووس وفرش قبلي يمده كل فيلسوف ليملأه ويعمّره بالمفاهيم التي لا تكون ممكنة دون شخصية مفهومية يتوسل بها الفيلسوف- تصريحا أو تلميحا- لربط وشدّ الكل في صورة تجمع الذاتي بالموضوعي، و الحدسي بالمنطقي؛ وهذا الأمر هو ما يجعل من الفلسفة إبداعا،

65. G. Deleuze, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 69 - 70

66. Ibidem

67 . أنظر الفصل السابق.

*. أنظر الفصل السابع و الثامن من هذا البحث.

ومن التفكير اقتراحا، تماما كما هو الحال في الفن.

على أنه ينبغي التنبيه إلى أن هذه التحديدات كلها لا تفهم إلا باستحضار مفهومي صفة الفكر السبينوزي والحظ النيتشوي؛ فبساط المحايثة هو إمكان فكري محايث ولاحق على ما يجعله ممكنا، بحسب اشتراطات سبينوزا. لكن هذا الذي يجعله ممكنا ليس هو الوجود كما عند «أمير الفلاسفة»، بل هو الكاووس نفسه، و لهذا فهو بناء ظرفي مهدّد، فلا تماسك عند دولوز، كما رأينا سابقا، إلا على أساس قوى الحل والتفكيك، ولا ضرورة إلا على أساس العابر؛ ولهذا كان الفكر «كاووسموس» وليس نسقا أو نظاما، وكانت الحقيقة، على ما سنرى الآن، تدبيرا و اختراعا، و ليست اكتشافا لكامن أو عثورا على مفقود.

# الفصل الثاني عشر

## الحقيقةُ إنتاج

«في عالم الواقع أولى بقضية ما أن تكون مجدية من أن تكون حقيقية، إذ إن أهمية الحقيقة هي في توسيعها لمجال الجدوى».

Alfred Whitehead, **Procès et Réalité** op. cit., p. 410.

«الفن هو تغيير و تحويل في صور الأشياء، و هو لهذا أكثر و أشد تحقيقا للحياة من الحقيقة التي ليست سوى تحنيط لما يظهر».

Martin Heidegger, **Nietzsche I**, édition gallimard, Paris,. 1971 , p. 195

ينتهي بنا البحث والتنقير السابقين، من حيث شئنا أم لم نشأ، إلى الحديث عن الحقيقة، وعن مفهومها عند دولوز تحديدا، إذ أن كل نظريةٍ في الفكر، وكل فلسفة في المعرفة تتأسّس وتؤسس، قصدا أوعرضا، لتصور ما عن ماهية الحقيقة وعن معنى الفكر، وهذا أمر توضّح بما يكفي فيما سلف من هذا البحث، حينما تحدثنا عن مفهوم الصورة الوثوقية ومسلماتها القبلية.

والحق أن دولوز لا ينفي هذا الأمر إطلاقا، بل هو يقر صراحة، حين يؤكد على استحالة التفكير خارج أي مسلمة، بأنه يؤسس فكره على صورة معينة عن الفكر ينعتها بالجديدة، وبالتالي فهو يقر بأنه يسوق موقفا من الحقيقة، على عكس ظن بعض المنتقدين الذين يعتبرون بأن خطابا كخطاب دولوز لا يمكن الحكم عليه لا بالصواب ولا بالخطأ ولا بالصحة أو الفساد، لأنه بكل بساطة لا يتكلم داخل «منطق» الحقيقة. فهذا «الحكم» الإقصائي لا يكون مقبولا إلا داخل تصور معين ومخصوص عن الحقيقة هو ذاته التصور الوثوقي؛ أي لا يكون مقبولا إلا داخل الموقف الذي يقدم نفسه كمعيار قبلي مطلق وينسى شروط إمكانه هو كموقف، فينسى أنه مجرد إمكان واحد من بين إمكانات لا متناهية؛ إمكان يسلم قبليا بأن الحقيقة «موجودة» وأنها «موضوعية» و«تاريخية»، والحال أننا إذا ما تحرّرنا من هذا الإمكان وغيّرنا شروط الرؤية، فإنه يكون بمقدورنا أن نصوغ تصورات أخرى مختلفة تماما، وهذا ما يتوضح مثلا حين نستبدل

المعيار «الجينيالوجي» بهذا المعيار «التاريخي» «الموضوعي» المذكور.
على أننا إذا ما أردنا أن نتجاوز هذا الاعتراض الأولي، وأن نبحث عمليا عن محددات الحقيقة كمفهوم عند دولوز، فيمكن أن نقول بأنها عموما تتحدد بسمتين اثنتين، أولاهما أنها عنده «إنتاجية» و ليست إحالية؛ و ثانيهما أنها «حيوية» وليست معرفية أو معيارية.

## الحقيقة فعل للمفهوم

سبق معنا القول إن الحقيقة في التصور الكلاسيكي تتحدد كتطابق مع مرجع يمثل معيار صلاحية و صدقية الأقوال و الأفكار و الأفعال (الواقع في الظاهر، و العقل في الأقيسة)، وهذا المرجع أو المعيار من طبيعته «الكونية» و«الكلية» و«الثبات»؛ فالحقيقة التقليدية فوقية ومستقرة بطبيعتها. بحسب هذا التصور تكون المعرفة بحثا من أجل استكمال نقص، ويكون الخصم هو الخطأ، و يكون طريق تجاوزه هو الاغتناء المعرفي عن طريق التعلّم الذي لا يعتبر إلا مسلكا نحو غاية أسمى هي المعرفة و الامتلاء، حيث يتواطأ ما في الأذهان مع الأعيان، وتنطبق النتائج على الأصول *.

غير أن ما حاول دولوز أن يبينه هو أن الحقيقة غير «برهانية» ولا «إحالية» ولا «تطابقية» في ذاتها؛ بل هي «إنتاجية» و «إبداعية»، أي أن الحقيقة ليست معطى سابقا أو قاعدة عامة نسعى للتماهي معها، ولا حتى حكما تقريريا نعمل على تأكيده؛ بل هي مفعول «الفكرة» و«المفهوم». بيد أنه لا ينبغي لنا أن نفهم الفكرة و المفهوم باعتبارهما تصورين ذهنيين مجردين[1]، ولا باعتبارهما تركيبين منطقيين[2] يسعيان لضمان تماسك داخلي؛ بل ينبغي أن ننظر إليهما باعتبارهما قوة الفكر التي تجعل الوعي الإنساني ممكنا أصلا بالقياس إلى بساط نمده على صفحة اللاوعي أو الكاووس[3]، أي باعتبارهما «إنتاجا» لممكن فكري و ل«حقيقة» عابرة و ظرفية، و«اصطناعا» لإمكان مستقبلي في الحياة، وليس انطباقا على معيار في الماضي خارج الحياة، أي باعتبارهما في النهاية القوة التي تغيِّر التقابل «حقيقي - زائف» بالتقابل «متوافق-متعارض»؛ وتغير التقابل «ضروري- مستحيل» بالتقابل «فردي - متعدد»، فتنتفي بذلك كل إحالة في مفهوم الحقيقة إلا على ما يوسع أفق الفعل الظرفي و الممكن المستقبلي.

و بهذا المعنى لا يصير الخطأ عدوا أو خصما، بل حاملا لقوة إثبات، و هذا هو ما كان يقصده دولوز، وقبله نيتشه، عند حديثهما عن الحقيقة كمفعول «لقوة الخطأ». غير أن هذا الإلحاح على كون الحقيقة مفعولا للمفاهيم ليس معناه أنها تصير غير عملية أوغير ممكنة واقعا، كما قد نفهم وضعيا، بل العكس تماما، فلا فهم أكثر حيوية و«عملية» من هذا الذي تقدم، لأن المعيار يصير حينها هو أفق الحياة و قوتها، فعندما نتجاوز الحقيقة السيكولوجية والمعيارية، وعندما نتجاوز اعتبار السؤال و الخطأ دلائل نقص[4]، وعندما نتحرر من وهم اعتبار الأشياء مرجعية للأفكار[5]، وعندما نعتبر أن الأشياء مفعول لما يتجاوزها ويتملكها وأنها علامات على

---

1. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., p. 16
2. Ibid., pp. 128 – 133
3. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 40-41- 47
4. G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op. cit., pp. 118 – 119
5. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 3

قوى أكبر، أي عندما نعتبر أن «السؤال نفسه موضوع سؤال» لأنه يفترض كيفية مخصوصة في فهم الإشكال وطرحه؛ نلج حينها دائرة المعنى و القيمة، أي نلج المرجعية المتعالية الحق للفكر.

**الحقيقة انعكاس للمعنى**

تتحدد حقيقة الأشياء من منظور دولوز، كما تقدم معنا آنفا، في عنصر سابق على السؤال و الجواب هو «المعنى»، فالمعنى هو ما يمنح القيمة للجواب، من حيث هو الإشكال الذي يجعل السؤال ممكن الطرح أصلا، إذ ليست هناك إرادة حرة في المعرفة عند المفكر كما تقدم، بل الفكر دائما منتوج لقوة و إرغام خارجيين[6].

وإذا كان الأمر كذلك فالواجب هو البحث عمّا يمنح الجواب مشروعيته، أي البحث عن الأصول و القوى التي تحدد، من حيث لا نشعر، المرجعية و المعيار[7]، و التي لا تكون بديهية بذاتها، بل تكون انعكاسا لإرادة ما للقوة؛ إرادة هي إما مهادنة خادعة حقيرة أونبيلة فاعلة محرضة لإمكانات الحياة[8].

والقضية ليست قيمية فقط كما يبدو، بل هي معرفية أيضا، إذ إن كل اشتغالات دولوز على مفهوم «الإشكالي» و مفهوم «الفكرة» و «منطق المعنى» كانت اجتهادا فلسفيا وابستمولوجيا لبيان أن الأجوبة و النتائج هي مفعولات بعدية لاحقة على المجال الذي يتحقق فيه التفكير فعليا، و هو ما يمثل تزكية و تحقيقا معرفيا للطموح القيمي الدولوزي وكذا النيتشوي الذي يمثل المرجعية الأهم والأقوى لفلسفة دولوز في الحقيقة بشكل عام.

على أن هناك إشكالا قديما ما يفتأ يعيد ذاته واعتراضا متجددا لا ينقطع عن تكرار نفسه في كل مرة أمام خطاب فلسفي كهذا وأمام كل فكر نقدي، وهو الاعتراض بدليل «النسبية» وحجة «العدمية» أو«التناقض الذاتي»؛ وهي الحجة أوالصفة التي ما فتئ الفلاسفة ذوو النزوع الديكارتي يحملونها على كل منتقديهم، و على منتقديهم من «الجينيالوجيين» تحديدا.

و الحقيقة أن هذه الحجة قديمة كما قلنا، اعتُرض بها على الشكاك القدامى، كما اعترض بها على نيتشه[9]، و يعاد اللجوء إليها حتى في وجه الفلاسفة الموسومين بـ «ما بعد الحداثيين»، و الذي يمثل دولوز واحدا من أهمهم*. وجوهر هذا الاعتراض- إن شئنا التلخيص- هو أن ضرب مرجعية الحقيقة و معياريتها يُسقط في «النسبية». و النسبية في هذا السياق تعني أنه بما أن لا شيء يمثل المرجع، و بما أن الحقيقة نسبية؛ فإن الخطاب الذي يسعى إلى تجاوز الحقيقة يصير هو نفسه ضحية لما يؤسسه، فيبقى من حقنا حينها ألاّ نعتدّ أو نأخذ به، بدعوى نسبيته هو نفسه، بل و«عدميته» أيضا.

والحقيقة أننا أمام هذا الاعتراض نود أن نوضح جملة من الأمور التي وإن لم يقلها دولوز بشكل صريح، فإننا لا نخاله إلا موافقا عليها. أول هذه الأمور هي أن موقفا كهذا، والذي يتبناه

6. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., pp. 24-25
7. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., pp. 119-121
8. Ibid., p. 119
9. Jean Granier, **le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche**, édition Seuil, Paris, 1966

*. نشير إلى أن دولوز لم يستعمل قط هذا الوصف في كل نصوصه، نفورا من كل تقوقع أو تخندق ممكن كما قد نفهم.

هابرماس مثلا[10]، يصادر على المطلوب، إذ يضع التطابق والمرجعية والتماسك، الذي هو علة اعتراض دولوز في الأصل، كأساس أخير وغاية نهائية لفعل التفكير والمعرفة؛ أي أنه - بلغة دولوز- موقف يود أن يتمثّل الحقيقة كمفهوم من داخل تصور معين عنها يعتمد فكرة المرجعية و المعيار كمسلمات، أي أنه في النهاية يبقى موقفا تمثليا، لا يبرح أبدا أرضية الصورة الوثوقية كما حددناها.

وثاني هذه الأمور هو أن دولوز لا يتحدث عن الحقيقة في دلالتها العلمية، والتي تنتمي في نظره إلى بساط آخر و نظام آخر للكلمات و الأشياء، بل حديثه عن الفلسفة، ومع فلسفة مخصوصة هي التي تخلط بين البساطين، و ترد الطموح المتعالي في الفكر إلى النموذج التجريبي، فلا ينبغي خلط الحقيقة «المعيارية» العلمية بالحقيقة «المفهومية» الفلسفية، وهذا الخلط هو ما تقع فيه التوجهات الوضعية و العلموية على اختلاف مشاربها و توجهاتها في المنطق و اللغة.

وثالث هذه الأمور، وأهمها، هو أن فلسفة دولوز لا تؤمن و لا تؤسس لأي نوع من النسبية وما يمكن أن تؤدي إليه من «نسبية النسبية» أو «منظورية المنظورية»، لأن التصور النسبي أو التاريخي هو أصلا موقف تمثلي من العالم، لأنه يفترض وجود موقع رؤية[11]، وموضوعا للرؤية وذاتا موجودة قبلا تحقق هذه الرؤية، والحال أن الذات عند دولوز هي، وكما سنرى، صيرورة لا تنفك عن الحل والتركيب؛ والفكر هو فعل للخارج لا تأسيس فيه و لا بداية، وبالتالي فالعالم و الحقيقة ليسا شيئا للإدراك، بل شيئا للاختراع والإنتاج، «فالفكر إبداع وليس إرادة للحقيقة»[12]. وحتى إن صح القول بنسبية ما فهي ليست نسبية للحقيقة، بل حقيقة للنسبية، فالحقيقة تعدد لا يعود على نقطة ارتكاز واحدة هي الذات الناظرة التي «تنسب» أو «تعمّم»؛ بل هي شيء يمر عبر كل الزوايا والمسافات، إنها تركيب لشتات خطوط منفلتة وتوليف لا يضع كغاية له إلا إمكانية الحياة، و تزكية لمنطق الفعل والصيرورة نحو أقصى ما يستطيعه الفكر والعقل، أي إثبات إيتيقي لا يُرد إلى أي حكم قيمي مرجعي. ولهذا كانت«الحقيقة» «الحق» هي ما يعكسه الأدباء والفنانون الكبار[13] الذين تحرروا من منطق صلب ومحاكمة الحياة بقواعد نظرية وأخلاقية صورية، وانفتحوا على «الحقيقة- الحياة ».

ليس من الصحيح إذن القول بأن هذا الموقف الذي ينفي «الحقيقة» الديكارتية ينفي بالضرورة كل أفق لإمكان الحقيقة، بما أنه ينفي المرجعية، بل العكس تماما، فلا يزال دولوز، و قبله نيتشه، يذكر و يكرر أنه يؤسس لحقيقة و يستند إلى أساس هما أكثر «واقعية» و دقة من غيرهما، لأن هذا الأساس ليس صوريا أو قضويا أو إحاليا، بل هو حقيقة «حيوية» تعتبر أن الحياة أقوى من المنطق المجرد، وأن الفعل الحيوي أسمى من التوافق الصوري، فحقيقة الأشياء تقاس بقوة أثرها في الحياة، و بما تمنحه من إقدار على الفعل والانفعال النيتشويين السبينوزيين، وبما يمكن فيها من تجاوز الأنا الضيق والسيكولوجيا البسيطة نحو قوة الحظ والزمان والوجود،

10. Jurgen habermas, **Discours philosophique de la modernité, édition** Gallimard, Paris, 1988, pp. 118-119-127-152-292.

11. G. Deleuze, **Nietzsche**, op. cit., p. 23

12. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., p. 60

13. Melville, Borges, Rob Grier, Bacon, Kadinski, Voir cinema I, op. cit., Chapitre (5 - 6)

ونحو الصيرورة إلى أقصى ما يستطيعه الشعور والوجدان. مرجعية الفكر والحقيقة إذن ليست في التجريد القضوي، بل في مستوى مقاومة العدم والموت التي تمنحها، وقدر الانفتاح والاختلاف الحي الذي تلهمه، ولهذا فمعيار الفكر والحقيقة هو الحياة نفسها، و أضدادها هي مضادات الحياة ذاتها.

وليس في نظرنا من شيء أوضح من هذا دليلا على«واقعية» و«مادية» الحقيقة الدولوزية، وبالتالي من بعدها عن العدمية والتشاؤمية المزعومة التي ما فتئ بعض الوضعيين يلصقونها به، لكن شريطة أن نراعي أمرين، أولهما ألاّ نفهم الحياة و«الإقدار على الفعل» بالمعنى السيكولوجي الضيق كما حصل في التأويلات الخاطئة لنيتشه، بل بالمعنى الإيتيقي السبينوزي الواسع، فعندما يتحدث دولوز عن الحياة فهو لا يقصد حياة البشر، أوحتى الحياة كما يفهمها البشر، بل الحياة الكلية التي يُرَدُّ الإنسان نفسه إليها باعتباره كيفا فيها وجزءا منها، فالحياة هي دائما أسبق و أولى وأوسع مما يقدره و يفهمه الإنسان[14]؛ وثانيهما ألا نفهم الحياة أيضا بمعنى المتعة أو الاستلذاذ الفج كما هو مشاع وكما تم تأويل نيتشه والفلسفات الطبيعية عموما، إذ إن «الفكر الحيوي» و «الصيرورة» ليس المقصود بهما حياة اللذة، بل حياة الإبداع، فالأقوياء و النبلاء، حتى عند نيتشه، ليسوا هم من يسود و يحكم أو يملك السلطة، بل هم المبدعون بالمعنى التراجيدي[15]، أي أولئك الذين يكون بمقدورهم التحرر من الأنا الضيق و الميولات السلطوية الحزينة، ليخرجوا نحو آفاق الوجود اللامتناهية، وليواجهوا في تجربة حياتهم الخاصة غلمة العالم و قوته Les grands vivants et pas les bons vivants، فما فتئ دولوز يناهض النزوع اللذّي، و لعل في حياته الخاصة به هو كإنسان، و في زهده و تعففه الذي اشتهر به عن كل ما ينحو إلى الاحتفاء بالأنا، كما في حياة الفلاسفة الكبار الذين نهل منهم (لوكريس، سبينوزا، كانط، نيتشه...)؛ تجسيدا عمليا لمعنى الحياة الكبيرة هذه.

## الحقيقة كإنتاج

وإذا كانت الحقيقة إبداعية و عملية في جوهرها، أي إذا كانت قيمتها تتحدد بقدر الفتح الذي تحققه على الحياة، ودرجة الاقتدار التي تمنحها للتحقق في العالم، فلا يبقى هناك أقوى أو أوضح من الفن دليلا و سبيلا نحو الحقيقة، ولا من الفنان، هذا الذي يغوص في أعماق الكاووس ليلتقط ممكناته ويثبتها كقوى «إحساس» Affect وحياة، إبداعا للحقيقة وتجسيدا لها[16].

تكمن ميزة الحقيقة الفنية عند دولوز، في كونها اختلافا مطلقا، أي اختلافا في ذاته، وليس اختلافا بين أشياء، إذ في الفن يبتدئ العالم من جديد في كل مرة و بشكل لا متناه[17]، فلا يقبل العمل الفني أن يتوحد في ماهية متعالية واحدة قبلية[18]، لأنه تعدد دائم، وتلاق تنافري

14 . لم يزل دولوز يكرر و يركز على نزوعه الحيوي حتى آخر لحظة و آخر نص، إذ أن آخر ما كتب كان نص «المحايثة حياة» في مجلة «فلسفة»، العدد 47، سبتمبر 1995، أسابيع قليلة قبل رحيله.

15 . G. Deleuze, **Nietzsche**, op. cit., p. 23

16 . G. Deleuze, **Francis Bacon, logique de la sensation**, édition Seuil, Paris, 2002, pp. 38-127

17 . G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., p. 53

18 . Ibid., p.179

أبدي بين أطراف لا تجتمع إلا في الأثر الذي تنتجه وتقتطعه من الكاووس. فالعمل الفني هو عمل «واقعي» بالمعنى البرغسوني، أي نظام من الآثار والآثار المضادة والصور في المادة عينها[19]، و ليس مجرد إحساس سيكولوجي[20]، و لهذا كانت الماهية التي يقدمها الفن، من حيث هي اختلاف في ذاته يتوحد بالانفصال ويتجاوز المنطق والعضوية[21]، أي من حيث هي تنوع في زوايا النظر المنفصلة عن الأفراد وعن ترابطاتهم، و إنتاج لإمكانيات الحياة التي تتعالى على الهويات الفردية و الأخلاقية[22]؛ كانت هذه الماهية تحقيقا و تجسيدا لقوة الوجود و الزمن نفسيهما عندما ينعكسان - في تباعدهما المطلق- على الذوات[23].

ماهية الفن في تصور دولوز هي إذن الماهية «المرجع» و النموذج في المعرفة والتجربة الوجودية الإنسانية برمتها[24]، ولهذا فإن الفن يعتبر «الغاية القصوى للفكر»[25]، والبداية الاستثنائية و المطلقة، بل بداية العالم نفسه[26]، و هذا ما بيّنه نيتشه وبروست بشكل بديع؛ فإذا كان الوجود اختلافا، و كان الاختلاف دائما تفردات متباعدة في ذاتها وعن ذاتها، أي حركة دون توحيد[27]؛ فإن الماهية الإنسانية - أو قل ماهية العالم منعكسة في التجربة الإنسانية- هي دائما ماهية فنية[28]، و لهذا ربما تكون إرادة الفن وحدها قادرة على إنقاذنا و تخليدنا[29].

بيد أن هذا التصور القوي لعلاقة الفن بالحقيقة لا يمكن أن يستقيم فهمه ما لم ندرك التحويلات التي يدخلها دولوز على معنى الفن و ماهيته و دوره بشكل عام، و هنا أيضا كما في القضايا السابقة، تبدو الإحالة على كانط، و على تصوره لعلاقة العقل الخالص بالعقل العملي بملكة الحكم، ضرورية ولا غَناء عنها، إذ إن فلسفة دولوز في الفن لا تفهم إلا كنقد لفلسفة كانط، وسعي لتجاوز تقسيماته، رغم أننا لا نعدم بعض عناصر اللقاء الأساسية بين الفيلسوفين.

ينتمي الفن عند كانط إلى مملكة الخيال، فهناك فاصل لا سبيل إلى وصله ما بين الإستطيقا (نظرية الفن) التي تتعلق بالتفكير في ما يمس الوجداني و الذاتي غير القابل للتكميم، و بين الإستطيقا (نظرية الإدراكات الحسية) التي تتعلق بالتفكير في الإدراكات الموضوعية الحسية الخارجية. و هذا التمييز تنتج عنه جملة من النتائج في الفلسفة، إذ يصير الفن مقصيا بالمطلق من دائرة المعرفة «الموضوعية»، و محصورا في الوجدانيات. بيد أن هذا التقسيم هو محض افتراض «ميتافيزيقي» وأخلاقي، لأنه ينبني، كما لاحظنا في السابق، على اعتبار اللوغوس

---

19. G. Deleuze, cinema **I, Image Mouvement**, op. cit., pp. 84-90 / **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 182-183
20. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., p.180
21. Ibid., p. 179
22. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p. 160
23. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., p. 54
24. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., p. 62
25. Ibidem
26. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., pp. 55 – 118
27. Ibid., p. 140
28. نشير إلى أن هذا التحديد لماهية الحقيقة داخلٌ في النظرية المعرفية، و في مفهوم الفكرة تحديدًا.
29. يرد مضمون هذه العبارة بصيغ متعددة في كثير من نصوص دولوز (فرانسيس بيكون ص 33 -38 ؛ ماهي الفلسفة الفصل السابع) كما يرد بصيغ لغوية مباشرة في مناسبات أخرى ( درس فينسين 81-5-12).

جوهرَ الفعل الإنساني، واعتبار حقائقه هي المرجع، في مقابل حقائق الخيال و الوجدان التي تبقى من هذا المنظور انفعالية وقاصرة لا ثقة فيها ولا اعتماد عليها. والحال أن نظرة دولوز لماهية الفن هي بالضبط سعي لتجاوز هذا الفصل الأخلاقي في جذوره، وبالتالي فمشروع دولوز لا يُفهم إلا كسعي لِلَحْم ووصل ما فرّقه كانط، أي إلى الوصل بين نظرية الإدراك الحسي و نظرية الجمال.

يتضمّن الفن من منظور دولوز بعدا معرفيا لا سبيل إلى حجبه، إذ هو قوة تغيير فعلية للكيفية التي ندرك بها معطيات الواقع، «فالفن هو لغة حسية، سواء كانت بالكلمات أوبالألوان؛ بالأصوات أو بالأحجار»[30]، شريطة ألا نختزل العمل الفني في معناه السيكولوجي كما سبق الذكر، لأن الفن ليس مجرد استيهامات ذاتية، بل هو الوجود نفسه يعبر عن إثباتيته في فعل الإبداع؛ أو لنقل بلغة هايدغيرية، إنه الوجود ذاته معبرا عن ذاته ب «الدازين»*.

والبعد المعرفي للفن يأتيه أيضا من كون واقعه غير مفصول عن الواقع «الموضوعي»[31]، فالعمل الفني يقدم تصورا ماديا عن المكان و الزمان، و يبدع إمكانات جديدة فيهما، بحيث يكون الحسي «الموضوعي» والذاتي «الجمالي» متداخلان دائما، فالوجود الحسي للعمل الفني هو حقيقة حسية مستقلة عن ذاتية الفنان و المتلقي[32]، ولهذا وجب الكف عن التناولات التحليلية والسيميائية والاجتماعية للفن[33]، لأجل الترقي لتناوله في بعده الفلسفي الأنطولوجي، من حيث هو عمل لخلق إدراكات جديدة، ولتأسيس علاقة متجددّة مع الزمن والراهن والحياة[34]، وهذا هو التناول الذي نجد دولوز قد حاول تجسيده في كتابه عن «فرنسيس بيكون» «Logique de la sensation »، الذي كان محاولة للبحث في الفن من حيث هو «منطق الإحساس»، في مقابل كتاب «منطق المعنى» Logique du sens الذي تقدم كمحاولة للبحث في ماهية الفكر.

الفن إذن هو موقف من العالم، و تغيير عميق لكيفيات تمثلنا للقوى والأشياء التي تعمِّره، وهذا هو ما قصده دولوز حين اعتبر أن الفن يغيّر طبيعة إدراكنا للواقع، و ما يبرر في نظره التحرر من التناول القطاعي الذي يختزله في إطار وجداني، و يقصيه من دائرة الحقيقة والمعرفة.

على أن قوة الفن الخلاقة هذه ستتوضح «عمليا» و بشكل أكبر حين ننظر إليه في بعده الإيتيقي، أي حين ننظر في طبيعة الآثار التي يترك على «حقائقنا» القيمية، إذ إن أهم ما يعلمنا إياه الفن هو أن الحقيقة قيمية في العمق، أي أنها فتح على الحياة وليست حكما عليها؛ إنتاج لعلاقات قوة وإقدار، و ليست إحالة أو معيارا منطقيا أو أخلاقيا قبليا.

30. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., p. 185

*. هناك تلاق نسبي بين هايدغر و دولوز في هذه النقطة، على أن هناك فرقا أساسيا يتمثل في الموقف من الدازين، فبالنسبة لدولوز لا إمكان للدازين أبدا، لأن حقيقة الإنسان هي «حالية» دائما، و حقيقة العالم هي «حدثية» دائما، و العلاقة بينهما ليست تقابلية بل هي حركية حية وغير دالة بطبعها على أي معنى أو سر.

31. Ibid., pp. 185- 189

32. G. Deleuze, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., p.183

33. G. Deleuze, **cinema II**, op. cit., pp. 38-45

34. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 375

## الفن و الفتح

يعرف دولوز الفن في قول جامع بكونه «ما يحقق الإلحاق بقوى الكون»[35]، أي بكونه ما يفتح الأفق الإنساني على المجال الحي والمتحرك للموجودات، وهو لهذه الخاصية كان الممارسة و التحقيق الأقوى ل«لصيرورة» devenir، فموضوع الفن ليس هو الخيال كما يفهم منطق التمثل، بل هو الملاقاة والتجريب والفتح[36]، لأنه هو ما يدخلنا في مركب الصيرورات التي تقتطع من الأشياء و تضيف إلينا، بقدر ما تقتطع منا لتضيف إلى الأشياء. فإذا كان عمل العالِم هو أن يرهن الافتراضي في علاقات راهنة، وعمل الفيلسوف هو أن يفتح الافتراضي في ما هو راهن، فإن الفنان هو من يصنع إمكانات القوة التي يتفاعل فيها الاثنان، أي أنه هو من يحقق الإنسان بالعالم ويوجده «بما أن الإنسان ليس في العالم، بل يصير مع العالم في فعل تأمله [...] صيرورة حيوانية أو نباتية وجزيئية»[37]. والفنان لا يتمكن من تحقيق هذه المهمة إلا لأنه القادر على إنتاج «الأثر» Affect الذي يخرج بالإنسان من حدوده الإنسانية ويدفعه لاكتشاف صيرورات الوجود الأخرى، فالفن يحررنا من سجن الذات، ليس لأنه يزهدنا في الوجود، بل لأنه يفتح على الصيرورات اللامتناهية للوجود، فأنا «أصير» في الإحساس والأثر، وهذا ما يحققه فنان مثل «بيكون» الذي نجد الجسم عنده يتحرر من ثقل أعضائه ومن تراكيبه القبلية، ليضع لنا « عيونا في كل جسمنا، في الأذن و البطن و الرئة»[38].

إن ما يزكيه هذا الأمر هو أن الفن والإبداع لا يبقى مجرد استيهامات سيكولوجية أومدركات زائفة لذيذة كما قلنا، بل يصير مسألة انطولوجية ومعرفية وقيمية، لأنه صراع ضد قوى الكاووس، وحركة «ترحُّل» Déterritorialisation دائب، أي شكل من التفاعل و التلاقي الذي تؤسسه الذات مع الوجود.

ويمكن عموما، من منظور دولوز، أن «نؤرخ» فلسفيا لهذا التلاقي الذي تحققه الذات مع العالم في ثلاث لحظات أساسية هي : لحظة «المواجهة مع الكاووس affrontement avec le chaos وهو ما يتناسب مع الفترة الكلاسيكية في الفن[39]؛ ولحظة «الفتح على قوى الكوسموس» ouverture sur le cosmos، و هو ما يتناسب مع الفترة الحديثة؛ ثم لحظة «ترسيخ قوى الأرض» approfondissement des forces de la terre، و هو ما يتناسب مع الفترة الرومانسية[40].

على أن هذه التقسيمات ليست قطعية، بل هي في تفاعل كما يجسد لذلك «شومان» *الذي يحقق المعاودة أو «اللازمة» Ritournelle بين كل هذه اللحظات بشكل بهيّ وجامع[41].

35. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 433
36. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 187- 188
37. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 189-190
38. G. Deleuze, Francis Bacon, **logique de la sensation**, édition la différence, Paris, 1981, p. 37
39. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 416
40. Ibid., pp. 417- 422

*. ( 1856 -1810) Robert Schumann، مؤلف موسيقى ألماني من مؤسسي الاتجاه الرومانسي و تميز فنه بتعبيريته التي تعتمد الاسترجاع، و الربط بين خواتم العمل و بداياته.

41. G. Deleuze, F. **Guattari, Mille Plateaux**, op. cit., p. 433

والفن، من حيث هو ما يفتح على الوجود و الحياة، ومن حيث هو التحقق الأقوى للصيرورات التي تجعل من كينونة الإنسان تحولا و ترحلا و معاودة لا تنقطع؛ يشوّش ويؤزم زاوية رؤية التمثل التي تبحث عن حقيقة موضوعية ساكنة، و عن معلومات ثابتة، و عن واقع أخير تستند إليه، فالرؤية التمثلية هي رؤية معزولة و خائفة، و لهذا فهي تقصي الفن من دائرة المعرفة، لأنه يحوّل عالمها الساكن وحقيقتها المستقرة، إلى جنون باروكي وتبادل في المواقع والأدوار والماهيات بأثر من الصيرورات الجزيئية التي يخلق، و التي لا تقدم الإنسان إلا من حيث هو صيرورة [42] نحو شيء آخر، صيرورة نحو حيوان أو طفل، devenir animal, devenir enfant ؛ و هذا ما لا يمكن أن يتحمّله منطق التمثل الساكن المحتاج لمعيار أخلاقي وتقسيم وتراتب ليفهم و«ينظم» الموجودات[43]، فعالم الأخلاق - إذا ما أردنا استعارة معجم سبينوزا- لا يقوى على تحمل عالم الإيتيقا، لأن الأشياء من المنظورالإيتيقي لا تتحدد بقيم أو رتب مسبقة، بل فقط بما تستطيع أن تحققه من شدة و من إقدار و من ترسيم للفعل و الأثر في«ما وراء الخير والشر»[44]، و نحو النبل ضدا على الوضاعة، و من أجل الامتلاء ضدا على الخواء، ونصرة للحياة ضدا على الموت[45].

**الفن و القيم**

ولأن الفن هو كذلك فهو رهان أخلاقي أيضا، لأنه مقاومة ومصارعة «للغباء» bêtise والرأي، وبحث عن «شعب للمستقبل» بعبارة نيتشه : «فلا عمل إبداعي إلا ويستدعي ويوجب شعبا لا يوجد بعد»[46]، إنه اصطناع لأرض غير موجودة ولشعب ينقصنا [47] ، فذاتية الفن ليست سيكولوجية كما أسلفنا، بل هي «ذاتية قبلية»، لأنها اجتماعية و جماعية، ولهذا يعتبر دولوز أن كل شيء في الفن يأخذ «قيمة سياسية»*،وأوضح نموذج للفن كصيرورة سياسية تقوم بها الأقلية يقدمه الأدب والتجارب التي يحدثها في اللغة[48]، فالأدباء الكبار - الانجليز والأمريكيون خصوصا- لهم قدرة عجيبة على اختراع لغات صغرى مقاومة داخل اللغات المعيارية الكبرى[49] إذ إنهم يحدثون تغييرات، و يبنون خطوط انفلات تجعل الدلالات تتغير، و الثنائيات تنكسر، والبنيات تتحول، و هم بذلك يخلقون صيرورات في اللغة، ويصارعون نظامها السلطوي المعياري[50].

غير أن دولوز إذ يستعمل مفهوم الأقلية هنا فإنه لا يقصد أدب الهامش أو الشعب أوما

42. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 590-591

43. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 94

44. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., chapitre 16
Spinoza : **philosophie pratique**, op. cit., chapitre 2.

45. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., p. 72

46. G. Deleuze, **Deux régimes de fous**, op. cit., p. 302

47. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., p. 124

*. نستحضر هنا الدلالة التي يعطيها دولوز للمقاومة في السياسة والتي ينعتها بأنها مقاومة جزيئية، ضدا على المقاومة السلطوية التي تنتهي إلى إعادة إنتاج النظم التي تسعى إلى تجاوزها.

48. G. Deleuze, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 468 – 469

49. Ibid., pp. 228 – 229

50. Ibid., pp. 121 – 123 – 230

إليه، بل يقصد الأدب الذي يحلّ القواعد القائمة، فالقواعد دائما تتضمن مسلمات لسانية وسياسية و أسلوبية ميتافيزيقية؛ قواعد اختيرت، من بين أخرى كثيرة، لأسباب أخلاقية في فترة ما وأعلي من شأنها وأعطيت قيمة متعالية[51]. ولهذا فإن ممانعة القواعد «الأخلاقية للّغة» هي إحدى أرقى أشكال المقاومة، إذ أن دولوز يؤمن، كما فوكو و بارث، بأن اللغة هي معقل السلطة.

المطلوب إذن هو خلق لغة داخل اللغة، وتحرير الخطوط و فتح الإمكانات و دفع اللغة إلى «تأتأة» ذاتها[52] bégaiement، فترحيل اللغة خارج ذاتها لتكوين «توليفات» جديدة في النطق[53] وإدخال الحركة و الحياة في القائم، و قلب العلاقات المؤسسية [54] وإعلان الثورة على أدب وقيم السادة وعلى «نموذج الرجل الأبيض البالغ و العاقل» الذي يطرح نفسه كمعيار وتجريب توليفات جديدة في العلاقات القديمة؛ هذه هي ميزة أدب الأقلية، وهذا هو ما يغسل اللغة ويوسعها نحو ممكنات غير مسبوقة، بعيدا عن معيارية اللسانيات التي ليست سوى سلطة ومنطق التمثل وهما يسعيان إلى بسط سلطانهما على مجال اللغة والدلالة[55].

ولهذا كله كانت الصيرورات الفنية هي دائما صيرورات سياسية، من حيث إن لا صيرورة إلا بالأقلية، ومن حيث إن الأقلية هي الجميع، في حين أن الأغلبية هي لا أحد[56].

### الفن كمعرفة

سبق القول بأن دولوز لا تدرك نظريته الإستيطيقية إلا كمحاولة لتجاوز التمييز الذي أرسته الإستطيقا الكلاسيكية بين «المعرفة العقلية» و«الفن الوجداني»، و قد ذكرنا أن هدف دولوز كان هو لحم طرفي الإستطيقا الكانطيين. غير أن الأمر عنده لا يقتصر على هذا، بل هو يجتهد معرفيا لأن يجعل من العمل الفني، في ذاته، من حيث هو عمل مادي وليس حاملا فقط؛ موضوعا للإدراك بمعناه المعرفي الحسي.

يحمل العمل الفني عند دولوز وجودا مستقلا في ذاته، إنه مركب أثر مستقل عن الحامل المادي (صوت، مادة، قماش) الذي يمنحه الحسية فيما يُدرك، أي أن العمل الفني كأثر وكفعل، لا يرد إلى علة صانعة، ولا إلى ذوات تتلقّى، ولا إلى حامل يتجسد، لإنه وجود قبل ذاتي وقبل مادي؛ أي علاقة قوة و شدة و تركيب مستقلة عن كل إحالة علية أو غائية أو أثرية إنسانية، إنه شيء وليس صورة في الدماغ، من حيث إن الدماغ نفسه، عند دولوز كما عند برغسون، هو صورة من بين صور أخرى[57]. لهذا فالعمل الفني حركة في المادة والوجود غير النفسي وغير المحمول للأشياء، و ليس نسخة عن أشياء [58]، حتى و لو أنه لا يتحقق إلا عبر الذات

---

.51 Abécédaire de **Gilles Deleuze** / G comme gauche

.52 G. Deleuze, **Dialogues**, op. cit, pp. 10 - 11

.53 Ibidem

.54 G. Deleuze, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 228 – 229

55. أنظر الفصل الأخير من البحث و المتعلق بتصور دولوز عن اللغة، وبنقده للتصورات اللسانية.

.56 G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 134

.57 G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p. 204

.58 G. Deleuze, **Deux régimes de fous**, op. cit., p. 194

والمادة اللتين تمنحانه ديمومة تجسده . إنه ما يملك وجودا مستقلا و سابقا على كل المرجعيات، «فالابتسامة ستبقى على القماش بقدر ما يستمر القماش...؛والفتاة الصغيرة ستحفظ وضعها الذي كانت عليه منذ خمسة آلاف سنة، كحركة مستقلة تماما عمّن فعلها»[59].

الفن يحفظ الآثار في فرادتها المطلقة و استقلاليتها الكاملة عن كل شيء، وهذه هي عظمة العمل الفني وميزته على كل أشكال التفكير الأخرى (العلم والفلسفة) والتي تجعل من الفنان «سابر الكاووس» الذي يتكلم باسمنا جميعا.

والفنَ من حيث هو استقلال مطلق لأثر في ذاته وبذاته، يخلق أزمة للمنطق المعرفي التمثلي كما أسلفنا، من حيث إن هذا المنطق لا يقدر إلا على إدراك الإحالات، أو قل من حيث إن حقيقته لا تقدر على إدراك الحقيقة الإستيطيقية القائمة بذاتها[60]، لأنها دائما محتاجة لذات، أي محتاجة لكوجيطو ولتعال تستند إليه لكي تكون ممكنة. وكأننا بدولوز يكتشف شكلا جديدا للوجود هو «الأثر الفني» الذي وإن كان يحضر بذات و على حوامل مادية، فهو مستقل عن كليهما؛ و بالتالي فإن إدراكه ووعيه لا يمكن أن يستقيم إلا بإبداع معنى جديد للإدراك، قريب من ذلك الذي صاغه سيموندون عن «الماهية الفرد»، حيث الحركة سابقة على الصورة، و التحول سابق على الوضع؛ و قريب أيضا من ذلك الذي بناه وايتهيد، حيث الأشياء لا توجد في ذاتها، بل في علاقاتها البينية الخارجية، و هذا هو جوهر التجريبية المتعالية*.

على أن هناك نقط التقاء كبيرة بين دولوز وبين الإستطيقا الكلاسيكية و مؤسسها الأول كانط، وأهمها، في نظرنا، هي مقصوده ب «الفن» ذاته. فدولوز مثل سلفه الألماني، لا يسمّي فنّا إلا القليل و الاستثنائي من الأعمال، فهو لا يقِل «أرستقراطية» و نخبوية في تصوره للفن عن كانط، إن لم يكن يتجاوزه، وهذا ما يفسر موقفه القاطع و القوي من كل أشكال الفن المسماة جماهيرية و شعبية، فلا فن عنده ولا فنان، إلا ما- ومن- يبدع «فكرة»، أي من يفتتح جديدا غير مسبوق، والحال أن الأفكار عند دولوز هي أكثر الأشياء ندرة في العالم، فأكثر الناس يحيون ويموتون دون أن يدركوا في الغالب شيئا، وأكثر الناس حظا من يدرك فكرة واحدة[61]؛ ولهذا فالفنان هو من يبدع المتفرّد، من حيث هو شيء قائم بذاته لا يرد إلاّ إلى ذاته ولا يقاس إلا عليها، وهذا هو نفسه وعينه ما يميز الفن عند فيلسوف كونيكسبورغ، حين يعتبر أن الفن هو إبداع القواعد، وأن الفنان هو الذي يقدر أن يبدع منهجا جديدا يصير بدوره قواعد يتّبعها اللاحقون عليه، وهذا هو معيار العبقرية[62].

---

.59 G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., p. 182

.60 G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 185-186

*. نفصل هذه القضية في فصل «الحدث»، أنظر القسم الثالث من هذا البحث.

61 «I commes idée», Abécédaire de Gilles Deleuze, op. cit..

.62 Emmanuel Kant, **Critique de la faculté de juger, édition** vrin, Paris, 1968, p. 138

# خاتمة القسم الثاني

سبق وأشرنا في مستهل هذا القسم إلى أن حجر الزاوية في فكر دولوز هو التفكير في الموجود من حيث هو تعدد و اختلاف و مغايرة مطلقة، وقد لاحظنا أن هذا السؤال قد تحول بنا إلى مجال المعرفة ليصير تساؤلا عن ماهية التفكير من حيث هو اختلاف وطموح للتحرر من شروط الصور الوثوقية للفكر و الترقي نحو صورة فصامية تثبت قوة الفكر بنفي مرجعية الذات، و تثبت إمكان الوعي بالمنافحة عن أولوية اللاوعي، ليصير التفلسف وفق هذا المنظور حركة وصل دائمة بين طرفين متباعدين متنافرين في الأصل هما الوجود والفكر، أي حركة وصل بين «البساط»، من حيث هو المستند غير الفلسفي للفيلسوف، و«المفهوم» من حيث هو الممكن الفلسفي الذي يتحقق به التفكير.

وقد لاحظنا أن دولوز كان مضطرا لأجل إثبات قوة الخارج واللاوعي والزمان هذه وأولويتها على ما هو إنساني، أن يناهض جملة من الثوابت الراسخة في تاريخ الفلسفة، وهكذا فقد عمل - سواء فيما يتعلق بفعل التفلسف ذاته (ماهي الفلسفة؟) أوفي مفهوم الحركة ( سينما 2) أو الفن (منطق الإحساس) أو في السياسة (فوكو) أوفي المعرفة والقيم (ألف بساط) - على أن يثبت أسبقية العرضية على الضرورة؛ والحركة على السكون؛ والجغرافيا على التاريخ؛ والجذمور على الجذور؛ والمحايثة على التعالي؛ وخطوط الانفلات على نقط التمركز و الثبات؛ و هو ما يصب كله- كما قلنا- في إثبات أولوية قوة الغمر والكاووس كطاقة خلق و تحويل لا متناهية على نظام الكون أوالكوسموس الساكن والقار.

وقد تبين لنا أن هذا الطموح الكبير قد تجسد عمليا في اجتهاده لبناء نظرية تتحدد فيها الحقيقة كإنتاج، والذات كتوليف وصيرورة، والعالم كشدة، والتفكير كصدام وتلاق عنيف بين الملكات.

وأما عن الحقيقة ـ فقد توضّح أنها عند دولوز ليست اكتشافا أو عثورا على مفقود، أو إرادة خيّرة للمفكر في تحقيق معرفة تتماهى مع المخطط الإلهي، أو حتى استقراء للواقع بناء على مكنون في النفس؛ بل هي فعل اختراع و تركيب ظرفيين تستفرغ في سبيلهما الذات جهدها، بحسب ما تفرضه القوى الحدثية المحرضة لكل شيء. وقد توضّح أيضا أن هذا الأمر يبلغ نموذجه الأتم في تصوره لماهية الفن، حيث سعى لتجاوز التقابل الميتافيزيقي الكانطي بين «موضوعية العلم» و«ذاتية الفن»، أي بين العقل الخالص وملكة الحكم، ليعطي للفن «قوة

معرفية» و للفنان أرقى المراتب، بسبب من قدرته على تجديد الحقائق ونحتها؛ على أن نفهم ونتبين تصوره الارستقراطي عن الفن. وقد توضح كذلك أن من ضعف الحجة و ضحالة الفهم رد هذا التصور الدولوزي النيتشوي لماهية الحقيقة إلى النسبية والعدمية كما يفعل الفكر الوضعي، لأن دولوز لا ينفي الحقيقة، بل يغير معيارها فقط من منطق التجريد إلى منطق الحياة.

فيما يتعلق بالذات، فقد تبين أن الأنا ليست إطارا ساكنا مكتملا بمقولاته القبلية وملكاته الإدراكية، بل هي صيرورة لا تفتأ تحصل في كل لحظة، و هذا الأمر آت أيضا من كون العالم ليس سلسلة موضوعات غُفل تتقدم أمام هذه الذات لتسمّيها و تحصيها، بل هي درجات شدة ومستويات دفق و قوة علامات تلاقي الذات وتدفعها نحو صيرورة تتحول فيها هي نفسها، وتعيد اختراع تركيبها عند كل إدراك إلى ما لا نهاية؛ فالذات، وبالأولى الأشياء، هي عند دولوز تعددات و انفعالات لا نعرف قبليا ما ستؤول إليه، وليست وحدات قبلية ساكنة.

نتيجة لهذا التصور يتحول مفهوم الإدراك أيضا، بحيث لا يصير احتواء و تمثلا أوتعرفا تحققه الذات إزاء موضوعاتها لتثبت أحكامها عنها بالصحة أو الفساد؛ بالصواب أو الخطأ؛ بالصدق أو بالكذب، بل تتحوّل إلى لقاء بين طرفين متنافرين يدخلان في علاقة اختلافية تتجسد في تفرد يُنتج حقيقة إضافية؛ حقيقة تتحول هي بدورها إلى ممكن مفتوح للحقيقة، وهو ما يعني أن الحقائق المعرفية، و كذا الذوات الوجودية، تظل دائما مشدودة نحو الآتي ومرهونة بالحدث المستقبلي، ومن هنا تكون الحقيقة والعالم نفسهما إنتاجا وليس إدراكا.

ولا يعتمد دولوز لإثبات هذه الرؤية الحركية والمفتوحة عن ماهية الوجود و الفكر على حدسه الفلسفي فقط، رغم الأهمية التي يأخذها الحدس أو «الغريزة» الفلسفية عنده و عند الفلاسفة الذين يمثلون مرجعياته (نيتشه، برغسون)، بل يحشد - وهو المؤرخ الرصين والقارئ الراسخ للنصوص المؤسِّسة - جملة من المرجعيات والنظريات الفلسفية والعلمية، تجمع أفلاطون بفوكو و ميمون بكارنو و ليبنتز بسيموندون ودان سكوت بلوكريس. فأما من أفلاطون فيأخذ فكرة تضارب الملكات كما وردت في محاورة «الجمهورية»، و يزكيها بتجربة الإدراك في لحظة «السمو»، ومفهوم الأنا المنفصم بالزمان كما حدسها كانط و سليمان ميمون. و أما من فوكو، فيأخذ مفهوم الحقيقة كتحول وأثر من الخارج. كذلك يفعل مع فكرة التفرّد، من حيث هو فعل لا ينقطع عن التحقق عند سيموندون، ومع ليبنتز حين يجعل من مفهومه عن التحليل الجزيئي، أصلا للوعي والإدراك.

على أن هذا الجمع و التركيب و الدمج بين هذه المرجعيات، رغم ما بينها من تباعد في الزمان والإشكاليات، يدفعنا، من حيث شئنا أم لا، إلى تناول مفهومي التوليف والصيرورة من جديد، حتى نتبين بأي غاية ووفق أي اعتبار يجري دولوز هذا التركيب.

تقدم معنا في القسم الأول أن دولوز هو الفيلسوف المضاد لهيغل بامتياز، و قد لاحظنا في القسم الثاني أن من نتائج هذا الأمر أن الفلسفة و الفكر لا يظلان عنده مواضيع لنمو داخلي نتناول فيه الأنساق الفلسفية باعتبارها لحظات لا تدرك معانيها إلا قياسا إلى هذا المسار الكلي، بل هما عنده تلاقيات مكانية و تركيبات ظرفية لا تنقطع، أو قل بلغته إنها «توليفات»، أي محاولة لإيجاد روابط «إبداعية» فيها تخلق أفقا في التفكير و الفهم جديد ومتجدّد، و من هنا

جاء وصف فلسفته بكونها «جيو فيلوسوفيا» أو «فلسفة أرضية».

ليس معنى هذا الأمر أن التاريخ يصير غير موجود، بل معناه أن التاريخ تركيب واحد ممكن من بين ما لا يتناهى من التركيبات التي يبقى بإمكان الفكر تجريبها بغرض خلق آفاق أخرى لم تتحقق واقعا. فالتاريخ تعددات و تنافرات، أو قل هو «صندوق أدوات» يمكن أن نأخذ منه ما نحتاجه لنركب ما يفيد ويناسب أغراضنا الفكرية في لحظة ما؛ ولهذا كانت الفلسفة عنده تجريبا ظرفيا عارضا.

وإذا كان هناك من تصور ممكن للزمان في هذا الفهم، فسيكون هو زمن الصيرورة التي هي نتيجة مباشرة للتفكير ك«توليف»، على أن نفهم الصيرورة بالمعنى الذي ألمحنا إليه سلفا، أي باعتبارها تحولا يلحق بالكل الذي نجري به التركيب؛ تحولا لا يخضع لأي منطق سابق أو قابل للتنبؤ، بل هو دائما جديد و مفاجئ؛ أي تحول يلحق بالعناصر جميعها بفعل من العناصر كلها، و تغير يجريه الكل في الكل، فتتداخل الهويات مع بعضها، وتستقطع من بعضها أجزاء تستدخلها في ذاتها «لتصير» Deviennent جزءا منها، وبذلك تكون الصيرورة هي الفعل الذي بموجبه تفقد كل العناصر بعضا منها، لتكتسب بعضا آخر «يصير» مكونا جديدا لها قابلا «لصيرورات» أخرى جديدة لا تنقطع، تماما كما يحصل عند تلاقي الذات مع الموضوعات.

إن ما يعنيه هذا الأمر عمليا هو أن الفلسفة تصبح فعل تركيب و توليف شبيه بذلك الذي أجراه دولوز نفسه مع الفلسفات السابقة، فدولوز، كما لاحظنا، لا يلتزم بمتن دون آخر، أومرجعية دون أخرى، بل يجتهد لاقتطاع ما يحتاجه من أي متن كان و من أي زمن كان بغاية إجراء توليفه الخاص وتركيبه المستقل، ويدخل كل ذلك في «صيرورة» تشكيلية جديدة يتخذ فيها أفلاطون شارب نيتشه، و يلبس فيها كانط معطف سبينوزا، ويتمثّل فيها ليبنتز العالم بنظّارات فوكو. الأمر في اعتقادنا الخاص أشبه ما يكون بعمل فني، بل أشبه ما يكون بأسلوب و عمل الرسام الأيرلندي فرنسيس بيكون الذي خصه بكتاب مستقل كما تقدم، من حيث إن ميزة بيكون كما يذكر دولوز، كانت في ابداعه شكلا جديدا في الرسم ينبني على حل التركيبات الأصلية للأجسام الطبيعية و للوجوه وإعادة بنائها بشكل جديد؛ تركيب يجعل الوجه يحل محل اليد، والرأس محل البطن، والعيون محل الأطراف.

واشتغال دولوز وفق هذا المعيار و بهذه الطريقة هو ما يجعل منه في نظرنا، الفيلسوف الفنان، أوالفيلسوف «التشكيلي»، إذ لمفهوم التشكيل ومرجعية العين، في تصورنا الخاص، دور مركزي ومحوري في فلسفة دولوز وفي نظريته العامة عن الوجود، ولعلّ هذه الخاصية ستتوضّح أكثر في القسم التالي.

# القسم الثالث

# أنطولوجيا التواطؤ ومنطق الحدث

# مقدمة القسم الثالث

تحصل لدينا مما تقدم من فصول بأن مدار اهتمام فلسفة دولوز كان متعلقا بموضوعين اثنين هما الفكر و الوجود. وهذان الموضوعان لا سبيل للفصل بينهما، فلا يمكن أن نقول بقول في الوجود ما لم نتدبر طرائق تمثّلنا الفكرية القبلية لهذا الوجود، وما لم نستبدل الفكر كإنتاج و تركيب، بالفكر كتمثل و تأمل؛ أي ما لم نطهّر منطقنا من المسلمات الأخلاقية التي تمنعنا من ملاقاة الحياة و العالم في لحظة تحققهما. ونحن لا نستطيع لتحقيق هذا التطهير سبيلا ما لم نفهم بأن الفاعل الحق للفكر هو الوجود نفسه، من جهة ما هو القوة التي تقدرنا أصلا على التفكير، فكل وعي هو، كما تقدم، مستنِد قبلا إلى «لاوعي» أصلي «وجودي» يجعله ممكنا. غير أن فهما كهذا للأمور هو فهم محفَوف بالمخاطر، لأنه يستدعي منا أن نكون حذرين جدا تجاه المعنى الذي نقدمه لمفهوم الوجود، وإلا سقطنا في أشد أشكال الميتافيزيقا ابتذالا، إذ الوجود، عند دولوز، ليس جوهرا كليا، ولا معنى مستقرا، ولا حتى كيانا مكتملا يمكن الحكم عليه، بل هو «حدث». والحدث «صيرورة»، ومن طبيعة الصيرورة أن «المعنى» فيها يتحدد بعديا، بل إن المعنى ذاته صيرورة، أي أنه خاصية تلحق بالأشياء و تتآلف معها، وليس عمقا لسطح نغوص فيه، لهذا كان وجود دولوز وجودا «محايثا»، لأن الوجود عنده تحقق في الخارج؛ تحقق لا يرد إلى ثنائيات الذات والموضوع أو الماهية و العرض، لأن ما يوجد يتجاوز الثنائيات، تماما كما أن الواقع (الكيان) يتجاوز التصورات (جنس – فصل)«Conceptus réalis dépasse conceptus rationalis». فلا وجود لـ «نومينات» كانطية عند دولوز، ولا لجواهر أو أعراض[1]، فما يوجد هو محض أحداث في الخارج؛ أي محض «تآلفات» تتحدد فيها الأشياء كـ «بوسيست» Possest أي ككميات قوة؛ ما يوجد هو الأشياء من حيث هي فقط تركيبات فيزيائية تعمل في بعضها، وتوازنات آنية بين درجات الفعل والانفعال[2]؛ ولهذا كانت الأشياء توصيلات و ليست هويات[3]، وكانت الطبيعة توزيعا و إضافة، وليست حملا أو ضما[4]؛ و كان الفكر انفعالا بالقوة* وليس تعقلا بالفهم، تماما كما فهم ذلك لوكريس و سبينوزا.

الوجود عند دولوز، بهذا الاعتبار، هو محايثة مطلقة تتحقق في ذاتها وبذاتها، أي محايثة تتحقق مع خارج ومع فراغ «يسكنها»، تماما كما السرداب أو الدماغ، فالفراغ عند دولوز هو

---

1. G. Deleuze Cours du 09/12/1980
2. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit. p. 159
3. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 84
4. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 308

مباطن لداخله دائما، ولهذا كانت مفاهيم «الطي» و «التوليف» هي الأقدر على تبيان حقيقته.
على أن الطي أو التوليف ليسا مفهومين ساكنين بدورهما، بل هما فعل انثناء و بسط وتوليف وحل دائمين، أي هما عمل جزيئي شديد يتحقق في الأجسام التي هي «بلا أعضاء» ويدفعها على الدوام للخروج من راهنها لتعيد تركيب ذاتها بقوة الافتراضي؛ أي هما تركيب حيوي لا ينقطع لتفريدات وشخوص لا تكاد تتكون حتى تتفكك وتعود لِمَصْهَر الشدة الذي عنه تصدر. كل هذا يجعل من العالم حدثا إثباتيا غير متناظر في ذاته، وجسما حيا لا ينقطع عن الكون و الفساد.

والحديث عن الوجود الحدثي و آليات تحققه، يستدعي لزاما الحديث عن مفاهيم أخرى لا يدرك من دونها، أهمها «الاختلاف» و «العود الأبدي»؛ والحديث عن العود الأبدي والاختلاف يستلزمان بدورهما الحديث عن مفهومين آخرين ضروريين هما الزمان والتكرار، من حيث إن الزمان هو «العود الأبدي لما يختلف»، ومن حيث إن التكرار هو المنطق الذي يتحقق به هذا العود، وبهذا تكتمل الصورة : الوجود متواطئ و حدثي يتحقق في زمان طوبولوجي، وليس كرونولوجيا، ولهذا فهو ليس شيئا إلا ما سيأتي دائما بحسب حركة الآيون الخارجية التي تقال على العود الأبدي للاختلاف.

ومفهوما المحايثة و الحدث هذين يمكنان دولوز من أمر آخر غاية في الأهمية، وهو الربط بين تصوره الفلسفي المتواطئ عن الوجود و نتائج واجتهادات علوم الطبيعة والمادة، أي أنهما يمكنانه من وصل الوجود بالطبيعة كمادة، و من هنا سمة النزوع الطبيعاني أو المادي الذي اشتهرت به فلسفته، إذ إن من أهم السمات التي تميز فلسفة دولوز هي كونها تعطي قيمة أنطولوجية للفيزياء والرياضيات و علوم الطاقة، وهذا فرق يميزها جذريا عن تصورات فلسفة هايدغر مثلا، على ما سنوضح.

وسنخلص من توضيح ما مهدنا له هنا إلى أن فلسفة دولوز في الوجود هي على الحقيقة نوع من «الباروك»، أو لنقل هي «باروك جديد» كما سلف التلميح إلى ذلك، لأنها عمل على الشكل الذي لا عمق فيه، ومحاولة لتنظيم المتنافر وإعادة تركيبه على السطح الذي لا جوف له؛ هي نزعة مادية تحاول أن تفكر في بساط المحايثة[5] بمفاهيم حية مثل العلاقة والتوليف والصيرورة دون أي إحالة على ذوات ثابتة، وبهذا تصير فلسفة دولوز في النهاية أشبه ما تكون بأنطولوجيا برأسين، واحدية الوجود من جهة، والمحايثة من جهة ثانية. وكلا المعنيين يحمل على العالم، من حيث إن العالم ليس إلا الحركة الحدثية الشديدة التي بحسبها تتحقق التفردات.

---

* . ينبغي الانتباه هنا إلى أن القوة عند دولوز كما عند نيتشه، لا تعني العنف ولا يمكن أن نتصورها كذلك إلا من منظور عدمي (G. Deleuze, Nietzsche, op. cit., p. 27) لأن القوة دافع حياة و ليست دافع موت، إنها تماما كما عند سبينوزا، ما يحرضنا للخروج عن ذاتنا لنلتقي و نتحقق في الخارج (G. Deleuze, F. Guattari, Qu'est ce que la philosophie ? op. cit., p. 126./ Différence et répétition, op. cit. pp. 43 – 191 – 275) أي ما يحرضنا لندخل في علاقات أثر و تأثير في تلاقحات ظرفية لا تنتهي (Logique du sens, op. cit., p. 168 ( Nietzsche et la philosophie, op. cit., pp. 70 – 72 ) Pourparlers, op. cit, p. 48) و لهذا فعند سبينوزا كما عند نيتشه نحن لسنا ذوات، بل انفعالات قوة فقط، نحن سلسلة بركانية و حركية متفجرة في الخارج دائما (Pourparlers , op. cit., p. 116) .

5. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., pp. 110 – 111 / G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 325

# الفصل الثالث عشر

## الوجود والتواطؤ

«الجوهر سابق بالطبيعة على آثاره»

Spinoza, L'éthique, livre I - proposition 1.

«مهما كان الوجود المعتبرشاسعا، فهناك دائما شيء ما يبقى في الـ «خارج»، هناك دائما شيء ينفلت، شيء لا يختزل في كلية النظام، لأنه لا إمكان لوجود يضم المجموع».

Jean Wahl, **Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique**, 1920, rééd., Les Empêcheurs de penser en rond, 2005, pp. 126 - 127.

### دروب التواطؤ

يمكن أن نلخص قول جيل دولوز في الوجود بكونه «أنطولوجيا للتواطؤ» أول «واحدية الوجود»[1]. و مهما يكن من أمر صفة الأنطولوجيا هاته، و من الجدال المثار حول مدى استقلال دولوز بقول «أنطولوجي» خاص[2]، فإن الأهم هو التأكيد على أن ما كان يهمه بالتحديد من كل الانطولوجيا، هو إثبات فكرة التواطؤ ومعنى التواطؤ على التحقيق هو كون الوجود في أصله واحدا[3] Univoque، أي كونه يقال بمعنى واحد ومستوى واحد على كل ما يوجد، وبهذا تكون هذه الفكرة نقيضا لفكرة «اشتراك الوجود» Equivoque، من حيث إن الاشتراك يعني أن الوجود يقال باشتراك في الاسم و بتراتب في الصفة على ما يوجد من كائنات، لأن الموجودات، من منظوره، هي غير متساوية أساسا في القيمة أخلاقيا و وجوديا. والأصل في فكرة الاشتراك هذه هو أرسطو، و لو أن الذي سيبلغ بها مداها الأقصى هو توما الأكويني في نظريته عن الوجود الذي يقال بمعان ومقولات متغايرة على موضوعاته[4].

1. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 52 – 53 – 55

* . اخترنا أن نستعين أيضا بهذه التسمية للدلالة على فكرة التواطؤ لأسباب اشتقاقية ستظهر في التحليل، إلا أن ما ينبغي أن نركز عليه هو أن «الواحدية» لا تعني» الأحدية» الصوفية ولا «الوحدانية» العقدية و لا «الوحدة» العددية أوالأنطولوجية، بل نحن نستعملها بمعنى محدد هو عينه الذي يقدمه مفهوم التواطؤ.

2. F. Zourabichvili et autres, **La philosophie de Deleuze**, édition PUF, Paris, 2004, p. 6

3. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., pp. 24 - 247 / **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., pp. 150 – 309

4. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 387 / Cours du 14/01/1970

كل الموجودات من منظور دولوز هي إذن متساوية في الوجود، فلا شيء يسمو على شيء آخر أو يتعالى عليه ، ولهذا فالتصور الوحيد المقبول هو ذلك الذي ينظر إلى العالم في امتداده الأفقي، أي ينظر إليه من حيث هو جملة مواد و علاقات تتحقق بمعيار محايث ومتساو، وليس باعتبار أخلاقي تراتبي.

غير أن كلمة الواحدية هنا لا ينبغي أن تفهم كرديف للوحدة، فالوجود ليس واحدا من حيث هو جوهر «un»، بل واحد من حيث هو «صفة»، أي من جهة ما هو خاصية متساوية في الأشياء، ف«معنى» الوجود إن كان يعلو على تحققّاته[5]، فذلك لأنه غير متركز أو مرهون بإحداها وليس لأنه جوهر مستقل أرقى، فالوجود على الحقيقة هو وسط محض، أي تجميع ووصل لما هو متفرق ومتخالف، و لهذا فهو ليس «واحدا»، إذ إن هذه الصفة لن تكون سوى الرديف الآخر والترجمة الأخرى لمفهوم الوجود الماهوي أو «الوجود المشترك» كما يرد في الفلسفات المثالية، بل إن كلمة «الوجود» ذاتها، بصيغة التعريف والتجريد العام هذه، هي عند دولوز كلمة لا تخلو من شبهة، لأنها تصب في اتجاه تزكية فهم جوهري- وليس وصفيا- لمعنى الوجود، وهو الفهم الذي ناهضه الرجل دوما، و لهذا نجده يكرر غير ما مرة ما معناه أن مفاهيم «الوجود والواحد والكلي، ما هي إلا صفات وأساطير فلسفة مشبعة بالثيولوجيا»[6].

وحتى لا نسقط ضحية تصور كهذا فنخطئ طريقنا نحو التواطؤ، ينبغي أن نقول بأن واحدية الوجود لا تقال بصيغة الجمع، بل تقال بمعنى المتغاير مع ذاته في تعبيره عن وحدته، فواحدية الوجود في الأصل لا تقال إلا على الاختلافات و الصيرورات، أي أنها صفة تحمل على مجموع الاختلافات الداخلية غير المتناهية، فالوجود هو«ما يقال بتواطؤ، و لكن على ما هو في ذاته مختلف و متعدد و متنافر و متغاير»[7]، و لهذا كان التواطؤ تركيبا للمتعدد الذي لا يُرد أبدا إلى وحدة أعم، بل فقط إلى ذاته من حيث هي تركيب غير متناظر، و هذا أمر لا يمكن تبينه أو إدراكه، في تصور دولوز، إلا بتجاوز مانعين اثنين، أولهما نظرية «المقولات»، فالوجود لا يقبل أن ينقسم إلى مقولات؛ وثانيهما «التمثلات» القيمية، لأن الوجود «غير أخلاقيّ» في ماهيته، أي أنه لا يقبل أن يتوزع في مستويات وأحكام[8].

ولأن الوجود يقال بتواطؤ و تساو على كل ما يوجد، أي على الاختلافات الفردية[9]، فإنه غير متناه. على أن «اللاتناهي» هنا ليس مقصودا به معناه الثيولوجي، بل معناه «الحدثي»، فاللانهائية أصلها كون أحداث الوجود لا تنقطع، و لهذا كانت «صفة حركة» وليست «صفة ثبات»، لأن الاختلافات ليست اختلافات حالية، بل صيرورة اختلافات ناتجة عن صيرورة.

الوجود إذن هو في المحصلة «اختلاف في ذاته»، أي مجال تفاعل محايد بين عناصر متنافرة متغايرة[10]، واختلاف و تغاير لا يعود و لا يقال إلا على ذاته، فخلف الاختلاف لا

5. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 123
6. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 323
7. Ibid., p. 210 / voir aussi **Différence et répétition**, op. cit., pp. 51 – 52
8. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 51 – 52 – 53
9. Ibid., p. 53
10. F. Zourabichvili, **Le vocabulaire de Deleuze**, op. cit., pp. 82 – 83

يوجد أي شيء غير الاختلاف[11]. بهذا المعنى الجذري ينبغي فهم الأنطولوجيا عند دولوز، أي بمعنى واحدية الوجود، و لهذا فلا أحد عنده عرف و أدرك على الحقيقة معنى الوجود إلا «دان سكوت»، على اختلاف و طول المعارج التي تقلب فيها هذا المفهوم، في مساره الممتد من بارمينيد إلى هايدغر[12].

### دان سكوت، الماهية الفرد و الكيان

لم يكن دولوز، من الناحية التاريخية، أول من قال بالتواطؤ، فهذا قول قديم ابتدأ مع القرون الوسطى، ومع دان سكوت بالتحديد[13]، ولو أن استقراره لم يتحقق إلا مع سبينوزا، واكتماله لن يتأتى إلا بمفهوم «العود الأبدي» عند نيتشه. ولدان سكوت، من منظور دولوز، أهمية بالغة في تاريخ الفلسفة، إذ هو الفيلسوف الذي انفرد من بين كل الوسطويين بمفهوم التواطؤ. ووضّح معنى الوجود كصفة تحمل بالتساوي على كل ما يوجد وعلى كل التفردات، وهو تساو يأخذ عنده اسم «الكيان» Ens.

والكيان عند دان سكوت هو في التعريف المعنى الأولي والقبلي الذي يقال بتساو على كل موجود، و لهذا كان الكيان أقرب ما يكون لما يقصده سبينوزا حين يقول طبيعة واحدة لكل الأجسام والأفراد، و لو أن هذه الطبيعة تتنوّع وتتحوّل بما لا يتناهى من الأشكال[14]. على أن الكيان ليس جنسا أعلى، بل هو ما يقال بتواطؤ على الموجودات[15]؛ إنه المحمول القبلي المشترك بين كل ما يكون (الإله- الوجود- قول - حكم)[16] و بالتالي فهو ما يفترض في كل «الماهيات الفرد»، لأن الموجودات عند دان سكوت هي «ماهيات فرد»، و لهذا فلا يكتمل التواطؤ ولا يستقر الكيان ما لم نستحضر ما يقال عليه، أي ما لم نستحضر «الماهيات الفردية».

و«الماهية الفرد» *Hecceïté هي، وكما تقدم معنا، ما يدرك في وجوده بذاته وفي ذاته دون إحالة على جنس أعلى أو فصل أعم، فماهية الموجود تستمد من تفرده الخالص، وليس من مادته أو صورته، فوحده الموجود الفرد «Singulier»- مجموع خصائص التفرد - واقعي ومعقول عند سكوت، و ليس أبدا التصورات العامة، كما هو الحال عند أرسطو.

ومن طبيعة الماهيات الفرد أنها هي ما يجمع الكلي بالجزئي في الشيء، أي أنها هي عنصر الوصل بين اللامتناهي (الإله) والمتناهي (الأشياء)، و لهذا فهي الاسم الآخر لمفهوم «التفرد»

11. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 80
12. Ibid., p. 52
13. Ibid., pp. 57-58
14. G. Deleuze, **Spinoza Philosophie pratique**, op. cit, p. 164
15. Cours du 14 février 1974
16. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 55

* . الماهية الفرد من الإسم اللاتيني haec (هذا) و باللاتينية تسمى (haecceitas)، وقد تعرض المفهوم لجملة من الانتقادات في الفلسفة الحديثة، خصوصا مع ليبنتز؛ و قد ظلت حاضرة في الفلسفة المعاصرة أيضا، خصوصا عند هايدغر الذي أتت عنده بمعنى «التفرد الذي يقال على شرط الوجود في العالم و الوعي بالقذف فيه»، أنظر:
Christian Godin, **Dictionnaire de philosophie**, édition Fayard, Paris, 2004. le Grand Dictionnaire de la philosophie, Larousse, éditions du CNRS, Paris, 2003.

كما سيتحدد مع دولوز، من حيث إن التفرد عنده هو ما يمكن من ربط الحسي بالمتعالي[17]. غير أن هذين المفهومين (الكيان - الماهية الفرد) لا يكتمل تحديدهما عند سكوت ما لم نجمعهما إلى مفهوم ثالث هو «الشدة»، فالشدة هي اللحمة الجامعة لكل الماهيات الفرد والمرجع الأخير لكل ما يتحقق منها، و لهذا فطموح المحايثة لا يستقيم ما لم نع بأن أصل العالم لا يعود إلى المادة والفكر، بل إلى «الشدة»، من حيث هي ما يصنع كل موجود، ومن حيث هي المبدأ الذي عنه تصدر التفردات وإليه ترد، فالشدة هي خزّان الحدث وفاعل التراكيب غير المتناظرة كلها[18].

وإن كان لسكوت عند دولوز فضل اجتراح مفهوم التواطؤ، فإن من سيكون له فضل سبكه في مفهوم ومذهب جامع و محكم هو سبينوزا، فوحده سبينوزا استطاع أن يلم صورة التواطؤ إلى طموح الحياة في نسق إيتيقي. فلا أحد قبله مكّن لفكر المحايثة والتواطؤ طريقه بذلك الوضوح، و لعله لهذا السبب كان، بالنسبة إلى دولوز و بعبارته، «قلبه وعينه و عقله».[19]

**المحايثة**

تبين لنا من فصول سابقة [20] بأن سبينوزا هو الفيلسوف الذي استطاع أن يعطي للوجود بعدا إثباتيا، و أن يؤسس لتصور متواطئ عن الوجود باعتماد مفهوم الصفات الإثباتية التي هي الرابط بين الأحوال والجوهر، و هو التصور الذي لم يحققه حتى دان سكوت، لأن «كيان» سكوت يظل محايدا قياسا إلى الله و إلى العالم. وبهذا الاعتبار يكون سبينوزا أهم من قال ب «التواطؤ» أو«الواحدية»، لأن الوجود عنده هو واحد واقعي وليس واحدا عدديا؛ أي أنه عنده واحد متغاير مع ذاته في تعبيره عن وحدته، و هذه هي الخاصية الأساسية للجوهر، من حيث إن الجوهر هو ما يقال على الأحوال المتغيّرة، تماما كما أن التواطؤ، عند دولوز، يقال على التفردات المتغايرة. كل هذه الأمور تصب في مجرى واحد ومفهوم واحد هو الأهم في فلسفة سبينوزا، من منظور دولوز، وهو «المحايثة» l'immanence[21].

يأخذ مفهوم المحايثة في فلسفة دولوز أهمية استثنائية، بل لعله أهم مفهوم في فلسفته بجملتها، فلا قيمة لفلسفة و لا لفيلسوف عنده إلا بقدر ما يزكي من المحايثة[22]. والمحايثة في التعريف، ومهما اختلفت تسمياتها و تحققاتها ( بساط المحايثة، جسم بلا أعضاء، بساط التماسك، سطح) هي فعل النظر إلى العالم كطبيعة في ذاتها وبذاتها، أي النظر إلى أشياء العالم في بعدها الفيزيائي، من حيث هي مقادير قوة يرد إليها كل شيء، دون أن ترد هي إلى شيء أعلى[23]؛ إنها التفكير في العالم باعتباره مجالا محايثا مطلقا لا يخضع فكريا أووجوديا لأي تعال، أي التفكير في العالم كفعل يحصل ويتحقق بمنطق القوة و الآثر وفي«ما وراء الخير و الشر»، و لهذا كان الإسم الآخر للمحايثة هو «الحياة»، فالمحايثة هي الحياة، بل

17. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., pp. 124 – 125

18. انظر تفصيل المفهوم في القسم الثاني وخصوصا ففي فصلي «الشدة و الإدراك» و «الشدة و الوعي».

19. Abécédaire de Gilles Deleuze, H comme Histoire de la philosophie, op. cit

20. (أنظر القسم الأول الفصول المتعلقة بسبينوزا)

21. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 164

22. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est-ce que la philosophie**? op. cit, p. 51

23. .G. Deleuze, «L'immanence : une vie.. » in **Deux régimes de fous**, op. cit., p. 359

«حياة الحياة»[24]؛ على أن نفهمها باعتبارها ما يحمل على الأفراد أو الأعيان الذين ليسوا إلا تفردات جزئية لها، بل أن ننظر إليها من حيث هي فعل و انفتاح عامّان، أي من حيث هي في النهاية قوة «الافتراضي» التي تفعل وتحقق كل ما يكون[25].

عندما نرتقي لفهم المحايثة بهذا المعنى تنحل عندنا، ومن ذاتها، جملة من المشاكل، ويتأتى لنا بيُسر فهم العالم كما هو في ذاته، بعيدا عن تناقضات الوعي. أول هاته التناقضات التي تنحل هي أن العالم يصبح ثابتا بذاته و في غير ما حاجة إلى أي إحالة أو تعال خارجي يبرره، فالمدركات تصير محض انفعالات حيوية آنية متحررة من سجن المقولات الأخلاقية، فلا يبقى بذلك مبرر للتمييز بين الأشياء بثنائيات من قبيل الفكر و المادة أو الإنسان و العالم أوالوعي واللاوعي، فالإنسان مثلا لا يغدو جسما ماديا يجتمع إلى روح غير مادي، بل يصبح «دماغا»؛ أي كيانا حيويا محايثا يجتمع فيه العضوي إلى الروحي، والمادي إلى الفكري، تماما كما بين فيلسوف المحايثة الآخر هنري برغسون، في نصه عن «المادة و الذاكرة». كل الثنائيات تصير بهذا التحديد منصهرة في بعضها، و متحققة في «الحدث» الذي هو في ماهيته «طي»[26] لا عمق فيه، و ظاهر لا باطن له، لأنه محض سطح يلتوي و ينقبض ليصنع العالم[27]. ففكر المحايثة يحررنا من سجون التمثل وأغلال الأخلاق، وبالتالي فهو يحرر الحياة التي فينا، لأن التعالي الأخلاقي والتمثل كانا دائما نقيضين وخصمين للحياة ولكل ما يزكيها[28].

ثاني هذه التناقضات التي تنحل حين نعتمد المحايثة كيفية في الفهم هي التقابل الميتافيزيقي بين «الواحد والمتعدد»، فالطبيعة لا تظل شتاتا يحتاج لما يجمعه و يضفي عليه المعنى، بل تصير وحدة في ذاتها؛ وحدة تقال على الاختلاف، أو قل بلغة سبينوزا إن الإله يصير هو نفسه الطبيعة، «Deus Sive Natura»، فالإله يقوم بالأشياء (أحواله)، من حيث إن الاشياء تقوم بالإله[29] وليس من حيث إنه كيان أرقى يشد وحدتها، لأن «الله - الجوهر» عند سبينوزا- كما هو «الكاووسموس» الاختلافي عند دولوز- يصير هو نفسه بساط الأشياء الذي لا يكون ممكنا دونها[30]؛ البساط من حيث هو في عمقه محض الاختلافات التي تسكنه و تعمره[31].

ثالث هذه التناقضات التي تنحل و المكتسبات التي تحصل هي أن الفلسفة تتحول من فعل تأمليّ يسعى لإدراك «الحقيقة»، إلى إبداع و توليف ظرفي «لحقائق»، فالفكر يصير «تموقعا» في الوسط بين الأشياء[32]، و ليس حكما متعاليا من الخارج، أي أن الفلسفة تصير - كما سبق الذكر - «جيوفيلوسوفيا» تتبع حركة الأشياء وسيولتها وخطوط انفلاتها[33]، ولا تبقى بحثا عن تحصيل معاني وتلخيص حقائق، فالفكر في عالم المحايثة يصير «تجريبية متعالية»، أي تركيبا

24. Ibidemi
25. Ibid., p. 263
26. G. Deleuze, **Le Pli** - Leibniz et le baroque, op. cit., p. 103
27. Ibid., Premier chapitre
28. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p. 200 / G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est-ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 53- 55
29. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op cit., p. 159
30. أنظر فصل المفهوم و البساط، القسم الثاني.
31. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 189 – 326 / **Logique du sens**, op. cit., p. 125
32. G. Deleuze, C. **Parnet, Dialogues**, op. cit., p. 69
33. G. Deleuze, C. **Parnet, Pourparlers**, op. cit., p. 50

لمكنات في الإدراك لا تصدر عن ذات فاعلة و لا ترتد إلى موضوع منفعل؛ الفكر يصير حدثا آنيا على السطح، و ليس حفرا في الأرض عن عمق، أو تفرسا في سموق السماء عن علو[34].

على أن ماهية الوجود و سمة التواطؤ هذه لا تكتمل في تقديرنا و لا تُستوفى ما لم نثبت في الوجود خاصية أخرى أساسية، هي أنه في الأصل «غمر» و«كاووس»، وليس «نظاما»، أولنقل إنه «كاوسموس» - أي حركة حل وتركيب لا تنقطع في الأشياء، كما في الأفكار - وليس «كوسموس».

تقدم معنا بأن الوجود هو الوصف الذي يقال بتواطؤ على كل ما يوجد، وهذا ما يضمن تعاليه على كل ترهّن أو تحقّق أو تفرّد؛ وتقدم معنا أيضا أن هذا التعالي ليس متحققا بالمعنى القيمي، بل بالمعنى الحركي و المادي، أي أن الوجود صفة لا يمكن أن نحصرها في تحقق محدد، لأن كل تحقق هو بطبيعته ظرفي وعابر على بساط متموج وحي تعمره صيرورات جزئية و حركية لا تقاس على أصل ولا ترد إلى نموذج. وتقدم معنا كذلك بأن «المادة» التي تتحقّق فيها و تصدر عنها هاته المتنافرات هي الشدة، كل هذا ينحو بنا إلى القول بأن الوجود عند دولوز هو على الحقيقة «توزع مترحل» أو«فوضى خلاقة»[35]؛ فوضى تتواجد فيها كل المتنافرات بشكل متزامن، و هذا هو الأساس الذي يجعلها قادرة على صنع كل ما يوجد[36]. غير أن هذا التحقق و الصنع لا يتأتى لنا فهم منطق صدوره ما لم نستحضر مفهوما آخر هو عند دولوز الفاعل لكل الأشياء، ومُخرجُها نحو الوجود وهو «الافتراضي» le virtuel إذ الشدة - من حيث هي علة الموجود كما تقَدم مع سكوت- والوجود و التفردات و البساط و ما يعمّره، كلها غير ممكنة الإدراك دون استحضار مفهوم الافتراضي.

## الافتراضي كفعل للوجود

يتخذ الافتراضي* عند دولوز تسميات متعددة، ففي «منطق المعنى» هو «غير المادي» أو«الحدث»؛ و في «ألف بساط» هو «التعدد»؛ و في «ما هي الفلسفة؟» هو «الحدث الخالص» أو «واقع المفهوم». والافتراضي هو عند دولوز، وبلغة واضحة، «الاستشكال الانطولوجي للقائم»، أي النظر إلى العالم خارج شروط التمثل وما يفرضه هذا التمثل من توافق قبلي بين الفكر و الواقع. و الافتراضي ليس هو «الممكن» Possible، بل هو علة الممكن، و لا يحضر كممكن إلا عندما يستبد التمثل الوثوقي بالفكر، كما كان الشأن مع كانط[37]، لأن الممكن هو فقط الواقع في التمثل مع استثناء التحقق، أي هو فقط الواقع مدركا في صورة أخرى، أي هو فقط التجريد الذهني التمثلي للقائم[38]. فالممكن، على عكس الافتراضي، لا يستطيع تبين شروط تكونه، ولهذا كان تمثليا وتجريديا وسيكولوجيا دائما، و كان عاجزا عن تصوير ما

34. كل هذا يصب في نيتشه و في مفهوم العود الأبدي، حيث تتحدد واحدية الوجود كتكرار للاختلاف بالعود الأبدي (الاختلاف والتكرار: صفحات 388-61-52) فالواحد لا يقال إلا على التعدد و الاختلاف («نيتشه والفلسفة» صفحات: 30-217) إلا أننا و تفاديا للتكرار سنؤجل الحديث عن هذا الأمر إلى فصلي «الزمان» و«الاختلاف».

35. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 55

36. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 138

*. virtualis في الأصل اللغوي اللاتيني ومعناه ما يوجد بقوة دون فعل، دون أن ينتقل إلى الفعل.

37. G. Deleuze, **le Bergsonisme**, op. cit., p. 10

38. Ibid., p. 9

يحمله الواقع إلى الفكر؛ الممكن هو ما يتحقق دون أن تتغير ماهيته ودون أن يلحق أي تحول في معناه، لهذا فهو محض تجريد لا يستوعب ولا يملأ شروط الافتراضي[39]. و الافتراضي ليس مقابلا أيضا «للواقعي»Réel، لأن الافتراضي يقابل الراهن، بينما الواقعي يقابل الممكن، لهذا كان أساس التنبؤ[40]، أما الراهن فلا يتنبأ بالافتراضي ولا يحيل عليه، بل العكس، فالافتراضي هو ما يجعل الراهن ممكنا، فالراهن علامة الافتراضي الذي يدخل التكرار والاختلاف فيه ليجعله متحققا، ولهذا كان العالم في المحصلة دفقا للشدة التي تنتقل من التركيب المنفعل اللاواعي المترحِّل (الافتراضي) إلى التركيب الفاعل الواعي المترسِّم (الراهن).

وإدراك الافتراضي يتحقق في التفردات من حيث هي ترهينات لدرجة شدة[41]، ولهذا كان الافتراضي هو ما يلخص حركة الوجود[42]، و ما يمكن من فتح هذا الوجود على إمكانيات الحدث؛ و لهذا أيضا كان هو «دينامو» الشدة و دافعها نحو التحقق (الترهن)، و كأن الشدة هي «مادة» الافتراضي، إذ هي ما ينقسم ليكوّن الاختلافات التي تتجسد في صيرورات تفرد لا تنقطع، وهذا ما يجعل من العالم حدثا مستمرا وحركة وصل لا تنقطع، من الافتراضي نحو الراهن، ثم من هذا نحو ذاك؛ ولهذا أيضا كان العالم وما فيه موضوع حل وتركيب دائمين، فكل ما يوجد في إدراكنا (أفراد أو مؤسسات أوأشياء) هو في الحقيقة وجود مترحل صائر، أي أن كل ما يوجد هو مسكون في عمقه بخطوط الانفلات التي تصله بالافتراضي لتضمن له استمرارية الحياة، فكل ترسم هو في عمقه انفتاح على الافتراضي، من حيث إن الافتراضي هو ما لا يمكن التنبؤ به، لأنه ضربة النرد التي لا يمكن إدراكها بالاستناد إلى الراهن؛ و لهذا كان العالم في العمق عند دولوز «كاووسا» أو«كاووسموسا»، فكل شيء يبتدئ عند دولوز بالكاووس[43]؛ أي كل شيء يبتدئ بمفعول الافتراضي[44]، من حيث هو القوة التي تحل كل تركيب في الراهن، لهذا كانت الفلسفة الحق هي التي تقرر استحالة البداية، وامتناع «التأسيس» l'effondrement de l'affirmation.

والكاووس هو عند دولوز- كما تقرر معنا في فصل البساط و المفهوم- و على خلاف التصور التقليدي، صيرورة و ليس حالة عماء أولي؛ إنه ما يجعل المادة تتحول عن راهنها، أي ما يحل الراهنيات و التحققات ويدفعها بسرعة خاطفة نحو التحول[45]؛ هو فعل حل وفيض أحداث تعدم ما يترسب، لهذا فلا إمكان لتجريب الكاووس، لأنه إعدام محض و نسف مطلق لكل توليف أو تركيب يسعى لأن يمد بساطه على صفحته[46]، و هذا ما يبرر نفي دولوز للهويات، فما يوجد على الحقيقة هو مجرد «سيمولاكرات» تملأ هذا «الكاووس»، أو في أقصى الأحوال ترهُّنات تعمر «الكاووسموس»، من حيث إن الكاووسموس هو الوجود الذي يتحقق بين حركتين

---

39. G. Deleuze, **le Bergsonisme**, op. cit., p. 100 / **Différence et répétition**, op. cit., pp. 272 – 275
40. G. Deleuze, **le Bergsonisme**, op. cit., p. 100
41. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 270
42. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., p. 76
43. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est-ce que la philosophie** ? conclusion «Du chaos au cerveau», op. cit., pp.225 - 246
44. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 179
45. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est-ce que la philosophie** ? op. cit., p. 47
46. F. Zourabichvili, **Le vocabulaire de Deleuze**, op. cit., p. 60

كاووسيتين[47]، وهذا أيضا هو ما يبرر كون وجود دولوز وجودا عرضيا و ظرفيا، وجودا تخرج فيه كل الممكنات نحو التحقق بشكل متزامن في مجال لا تحكمه سوى ضربة النرد الخلاقة.

على أن هناك أمرا ينبغي استحضاره عند تقديم هذا التحديد، هو أن هذه الحركة الكاووسية هي دائما حركة جزيئية و جغرافية، و ليست تركيبا جامعا، أي أنها معمل داخلي حركي - الوجود كجسم بلا أعضاء لا ينقطع عن «التعضون» - ولهذا فنحن لا نستطيع إدراكها بالعادات الثمثلية المجردة للميتافيزيقا، بل الأقدر على تصويرها هو العلم المعاصر، وهذا ما يفسر كون دولوز يعطي لهذا العلم بمختلف فروعه («حساب التفاضل / نظرية الكوارث / نظرية الحبال الدقيقة / نظرية الفوضى...) قيمة أنطولوجية تجعل منه حليفا للفلسفة في إدراك الموجود.

يُفضي بنا ما تقدم إلى القول بأن نظرية دولوز في الوجود تتأسس عموما على عنصرين اثنين هما التواطؤ و الصيرورة، الأول معناه أن الوجود يقال بتواطؤ على كل ما يوجد، مادة كان أو شخصا أو صورة أو فكرا[48]؛ و الثاني منهما- و الذي ينحل بدوره إلى مفهومين: الافتراضي و الشدة- ، معناه أن لا شيء متماه أو منته، كل شيء غارق في الاختلاف، حتى مع ذاته[49].

لكن، كيف يجمع دولوز بين هذه العناصر ؟

باعتماد مفهوم الحدث، فلا وجود لهوية ثابتة في هذا الوجود المتواطئ، كل شيء متنافر ومختلف، أي أن كل شيء هو «في حدث». و من طبيعة الحدث أن لا معنى أخلاقي له، فما يوجد و يحدث هو مجرد حركة و سرعة تزيد و تنقص، و بذلك فالموجودات لا تتمايز قيميا، بل فقط من جهة قوتها و قدرتها بعيدا عن كل الثنائيات، فالموجودات مقادير قوة وليست أجناسا أو فصولا[50]. والحدث يقرر أن الأولوية هي دائما للاختلاف[51]، فالوجود ليس سوى بساط متواطئ تُعمِّره الاختلافات، وقوة فلسفة دولوز هي في قدرتها على هذا الجمع المحايث بين الوحدة والتعدد بتأكيد التعدد كاختلاف في وجود متواطئ إيتيقي حيوي.

والوجود هو أيضا كاووس، لأنه محض حركة لا تحتكم إلى أي أساس قبلي أو قانون قار[52]. بهذا يكون الوجود في المحصلة هو الطبيعة، من حيث إن الطبيعة هي «الكل المحايد»[53] الذي يجمع - دون أن يوحد أو يضم- كل ما يحصل خارج الجواهر، فالوجود عند دولوز هو فقط وجود البقايا و الأطراف التي لا تؤمن بكلية جامعة «إلا على الجانب»[54].

على أن هذا الوجود المتواطئ الشديد الصائر لا يبقى عند دولوز مجرد حدس أولي أوتقرير عام، بل هو يجتهد إجتهادا لتفصيل و تأصيل مفاهيمه و علاقاته في مبحث هو مبحث «الحدث»، لهذا فنحن لا نستكمل فهم معنى الوجود، ما لم نتناول و نتدبر مفهوم «الحدث» بتجلياته المختلفة ومفاهيمه المتعددة.

47. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 68 – 382
48. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., pp. 210 – 211
49. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 313
50. Cours du 14/01/1974
51. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 56
52. G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op. cit., p. 93
53. G. Deleuze, F. Guattari, **Logique du sens**, op. cit., p. 211
54. G. Deleuze, **L'Anti-Oedipe**, op. cit., p. 50

# الفصل الرابع عشر

## الزّمَان

«أن نعيد الديمومة إلى صفائها الأصلي، أن تظهر كتعدد كيفي كامل، أي كتنافر مطلق لعناصر يذوب بعضها في بعض»

Henri Bergson, **Les données immédiates de la conscience**, in Oeuvres, édition P.U.F, Paris, 1959 rééd. 1970, p. 149.

أيها الإنسان، حياتك كلها ستعاد من جديد و ستكرر و ستقلب» كما ساعة رملية، و من جديد ستتسرب (...) و حينها ستجد أنك «[تلاقي من جديد كل ألم و كل متعة [عشتها قبلُ

F.Nietzsche, **Le Gai Savoir et Fragments posthumes** (1881-1882), éd. Colli/Montinari, trad. franç. Gallimard, Paris, 1982, 11 [148].

أخذت مسألة الزمن جزءا أساسيا من اهتمام جيل دولوز، فنحن نجدها حاضرة في كل نصوصه تقريبا، سواء بشكل ثاو، كما هو الحال مع النصوص التاريخية الأولى، أوبشكل مباشرو صريح، كما هو الحال في كتاب «الاختلاف و التكرار» حيث خصها بفصل مستقل هو «الاختلاف في ذاته». ومبعث هذا الاهتمام الاستثنائي في نظرنا آت من كون دولوز، كما هو الشأن مع هايدغر، اعتبر دائما مفهوم الزمن الأساس الذي تستند إليه كل أنطولوجيا تسعى لأن تكون جذرية، فالزمن هو شرط المعنى و الفكر، ولهذا فالحقيقة زمانية دائما. بيد أن هذه الزمانية لا تعني الدلالة التاريخية المبتذلة التي مفادها أن «لكل زمان حقيقته»، بل تعني أن الحقيقة ليست في النهاية سوى الزمان وقد توزع في تعددات[1]. على أن مدار اشتغال دولوز لم يكن متعلقا بالتفكير في «ماهية» الزمن الميتافيزيقية، بل كان - و كما هو ديدنه دائما- سعيا لإبداع إمكان في الزمان يكون متوافقا مع تصوره «الحدثي» عن الوجود؛ إمكان غير متعال، لأن التعالي و الأبدية والإطلاق ما هي إلا بدائل أخرى عن الزمن المجرد الميتافيزيقي؛ و إمكان

---

1. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., p. 115

غير تاريخي، لأن التاريخ، فضلا عن منطقه الكرونولوجي، هو زمن لا يؤمن إلا بالحاضر وقيم الراهن، والحال أن ما يريده دولوز هو زمن الحياة والصيرورة في جملتهما؛ زمن التداخل والتنافر الاختلافي الذي يزكي التحولات[2] ويقاوم ما يفرضه الحاضر علينا[3]؛ زمن لا مركز له ولا وحدة؛ زمن للحركات الوسطى و خطوط الانفلات التي لا تتحدد مآلاتها مسبقا و لا مصادرها بعديا[4]؛ زمن ضد التطور و التنبؤ، مفتوح على فعل «الافتراضي» الذي هو في النهاية الأرض الصلبة التي يقف عليها كل شيء.

على أن مفهوم الزمن هذا لا يعرضه دولوز مرة واحدة، بل يوزعه في ثلاثة توليفات تأخذ عنده تسمية «تراكيب» Synthèses. و من طبيعة هذه التراكيب أنها غير تراكمية ولا تكاملية، بل متقابلة متنافرة و متزامنة، و هو ما يبرر له القول في النهاية بأن الزمن حركة اختلاف وتكرار تدور على ذاتها و تنعكس في مسار محايث لحركة البساط، و لهذا كانت الصورة الأقرب لتمثيله ليست هي الخط و لا الدائرة، بل هي الدور «اللولبي»Spiral ، لأنه في النهاية هو الخط (الزمن الأول) الذي يترسم في الذاكرة (الزمن الثاني) لينعكسا على بعضهما في حركة العود الأبدي (الزمن الثالث). والتوليف أو التركيب الأول للزمن هو تركيب للعادة، أي تركيب الموجود الحي، والتركيب الثاني هو تركيب الماضي المحض، أي تركيب الذاكرة الكونية، أما التركيب الثالث فهو تركيب الحدث الخلاق الذي يخرجنا من عاداتنا ويفجر أنواتنا ليرمي بها في عجلة العود التي لا تنقطع عن تكرار العالم في اختلافه، و لهذا أمكننا القول بأن هذا التركيب هو الذي يعطي و يقدم حقيقة الزمن، وأما التركيبان الأوليان فما هما إلا مسالك ومعابر إليه.

## التركيب الأول للزمن : العادة و التكرار

يتحدد التركيب الأول للزمن عند دولوز في صورة خط مستقيم، خط يتقدم فيه الماضي كتجميع لأزمنة سابقة، والمستقبل كترقب لأزمنة لاحقة، والحاضر كوعاء لما يحصل في الإدراك الآني وما يترقب بناء على هذا الذي يحصل[5]. في هذا التركيب يجتمع الماضي بالمستقبل، و يتعايش ما مضى مع ما يحصل ومع ما لم يحصل بعد في الإدراك، لهذا كان هو أول ما يدركه الحس والوعي من ماهية الزمن[6]. ومن طبيعة هذا التركيب أنه سيكولوجي لأنه هو ما يشد لحمة التعاقب و يؤسس التتالي في الوعي[7]، لهذا فمن أسمائه أنه زمن «التفرد الإنساني»[8]، أي الزمن الفاعل للتراكيب الفردية. ولأنه زمن الاستمرارية والانتظار[9] فهو زمن منضبط؛ زمن يمر من نفس النقط دائما؛ زمن ظرفي و إيقاعي به وفيه ينشد ما هو متحوِّل[10].

2. G. Deleuze, C. **Parnet, Dialogues**, op. cit., pp. 8 – 53
3. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., p. 121
4. G. Deleuze, C. **Parnet, Dialogues**, op. cit., p. 8
5. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., pp. 13-190 / G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit.,p. 8
6. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 100
7. Ibid., p. 105
8. Ibid., p. 100
9. Ibid., p. 101
10. G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op. cit., pp. 103-104/ / G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 384

لكن مفاهيم الوعي والسيكولوجيا لا ينبغي أن تخدعنا هنا، فليس المقصود بها كون هذا التركيب تركيبا للوعي متولدا عنه، بل العكس، فالقصد أنه حادث في الوعي وعليه، أو قل إنه ما به يتحقق الوعي وما به يحصل التعقّل، و ما ذلك إلا لأنه زمن العادة التي هي فينا كما نحن فيها، عاداتنا في الحياة و انتظاراتنا، و هذا ما يجعل منه زمنا هيوميا بامتياز، فقد تقدم معنا في فصل سابق* أن الأصل في الأنا عند هيوم هو العادة والتكرار، فعندما تساءلنا كيف يتحقق الوعي بالزمن و بوحدة الذات واستمراريتها ، بما أن الزمن هو تعاقب «الحواضر» الآنية فقط، جاءنا جواب هيوم بالعادة، فالعادات الصغرى اليومية المتتالية هي ما يكون إحساسنا بالذات، من حيث إن الذات عنده ليست معطى أوليا، بل هي شيء لا ينقطع عن التكون بالعادات، و لهذا كان الوعي عنده تركيبا منفعلا وليس فاعلا، لأن فاعله هو قوانين المخيلة التي تصير معها الذات نسيجا من الانتظارات و التأملات التي تتكاثف لاصطناع وعينا ب «أنواتنا»[11]، فما نحن في الحقيقة إلا جملة تركيبات وضمائم للعادات؛ عادات وضمائم أصلها الحركات العضوية التي تسعى لإعادة إنتاج ذاتها باستمرار، و لهذا كان الوعي في المحصلة مجرد تكثيف وجماع لا شعوري لآلاف التركيبات الجزيئية المنفعلة، فتَحْتَ الأنا الذي يتحرك و يفكر هناك ما لا يتناهى من «الأنوات» الصغرى التي هي ما يفكر فينا على الحقيقة[12].

التركيب الأول للزمن عند هيوم إذن هو تركيب الحاضر كما نحياه نحن و كما نعيه، على أن نرد هذا الوعي إلى أصله الانفعالي، حيث الذات ليست سوى مفعول العادات التمثلية التي تحيا في مجال (J'habite/habitude)[13] وليست ذات الوعي الديكارتية أو الكانطية[14]. غير أن دولوز لا يثبت هذا الزمن ابتداء، إلا ليحلّه استئنافا، فزمن الحاضر هو زمن منكسر في الأصل، لسببين على الأقل، أولهما أن الذات التي تؤلفه هي ذات مصنوعة بالماضي، لأن ما نحياه تجريبيا كتعاقب ل»حواضر» مختلفة من منظور وعينا، هو في العمق مستويات جزيئية من الماضي تتزايد وتتحقق في تركيب الحاضر المنفعل، وهو ما يعني أن كل حاضر يصير متضمنا بالضرورة لماض يتجاوزه هو الذي يجعله ممكنا[15]؛ و ثانيهما أن هذا التركيب الذاتي لا يتحقق إلا في تركيب ثالث أعم هو تركيب العود الأبدي، حيث تفقد كل الذوات حاضرها وهويتها لتنتفي في «الآيون»، الذي هو في ماهيته نفي لكل إمكان في التركيب[16] .

**التركيب الثاني للزمن : الذاكرة الخالصة**

إذا كان التركيب الأول تركيبا خطيا يتحقق في الحاضر، فإن التركيب الثاني هو زمن بدون حركة، زمن أشبه ما يكون بفرش أو وعاء قبلي تسكن إليه كل الحركات؛ زمن شبيه بذلك الذي حكم العمل السينمائي «سيتيزن كين»[17]، و لهذا فمن غير السليم تمثله كطرف في خط

*. أنظر الفصل الثاني من القسم الأول .

11. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 103
12. Ibid., p. 107
13. Ibid., p. 99
14. Ibid., p. 100
15. Ibid., p. 113
16. G. Deleuze, Différence et répétition, op. cit., pp. 80 – 81 – 125 – 127
17. Citizen Kane (d'Orson Welles sorti en 1941) G. Deleuze, cinema II, op. cit., p. 146

ممتد هو الحاضر كما يتوهم الوعي.

و حاجة دولوز إلى هذا الزمن ضرورية لا محيد عنها بالنظر إلى ما يخلقه التركيب السيكولوجي الأول من مفارقات عميقة، أهمها يلخصه دولوز في هذه العبارة «إذا كان على الماضي أن ينتظر الحاضر لكي يمر حتى يتكون كماض، أبدا لن يمر الحاضر القديم، ولا الحديث سيتكون»[18]؛ لماذا ؟ لأن الحاضر آني بطبعه، ولا يمكن للآني أن يتمثل ذاته في كلية تتجاوزه، فنحن نحتاج في الحاضر لما نستند إليه ليمر هذا الحاضر، لأن الماضي يتكون في الحاضر، ولهذا فنحن نحتاج لزمن معين يجعل هذا التكون حاصلا[19]، أي نحتاج لتركيب يسمح بالعبور الذي يجعل الحاضر يتعدد، و هذا التركيب هو زمن «التأسيس الدائري» أو زمن «الماضي المحض» أو زمن الذاكرة الخالصة، أو«المنيموزيا» Mnémozia * بتعبير برغسون، حيث لا يكون الحاضر إلا ترهينا لماض أعم؛ ماض يُمكّن الحاضر من أن يمر، و يسمح بالتالي للأزمنة أن تتعاقب.

زمن الحاضر إذن هو زمن إشكالي، لأنه عاجز عن تمثل الماضي في ذاته، لأن الماضي لن يتقدم فيه إلا كبعد للحاضر، بما أنه لا يدرك إلا الحاضر (حاضر يتمثل الماضي الذي مضى) فلا يمكن للحاضر أن يتمثل ذاته كحاضر، و يتمثل الماضي الذي هو حاضر مضى، ما لم يستند إلى ماض أولي أصلي خالص على أساسه يميز بينهما[20]. زمن الحاضر، باختصار، محتاج لكي يكون حاضرا إلى أن يكون ماضيا أيضا؛ ماض لم يحضر أبدا؛ ماض يتعايش افتراضيا مع الحاضر في الحاضر، ويُعدِّد في أبعاده[21].

يبدو بأننا في غير ما حاجة إلى القول بأن زمن الماضي المحض هذا هو عينه زمن «الديمومة والذاكرة» عند برغسون، إذ إن برغسون، على ما يذكر دولوز و يفصل[22]، هو أول من انتبه في كتابه «المادة و الذاكرة» إلى أن الماضي لا يمكن أن نتمثّله في الحاضر إلا بافتراض ماض مطلق لم يحضر أبدا (الحاضر لا يمكن أن يتمثل الذي مضى ويتذكره) فبدون الزمن الثاني يصير الزمن الأول متعذرا، و هذه هي ذاتها الإشكالات التي عرضها برغسون و لخصها في «مفارقات الزمن الأربع» : مفارقة كون الماضي يأتي دائما معاصرا للحاضر[23]، من حيث إن كل لحظة هي حاضر و لكنها أيضا ماض؛ مفارقة أن كل زمن يتعايش مع ذاته كماض، و هو ما يعني أن الحاضر هو حالة في الماضي المحض؛ مفارقة كون الماضي ضروري الوجود في وعي الحاضر حتى يمضي الحاضر، فالزمن يحتاج لأن يكون ماضيا لا يصير، حتى يصير الحاضر؛ مفارقة أن الماضي يجمع كل الأزمنة في كل مستوياتها، ولهذا فهو زمان خالص و ذاكرة عامة تتعايش فيها كل الدوائر بشكل افتراضي، بحيث لا يكون الحاضر قادرا على أن يمر حتى يصير عنصرا في الماضي المطلق[24].

---

18. G. Deleuze, Différence et répétition, op. cit. , p. 111
19. Ibid., p. 108

* . من معانيها الأصلية «الذاكرة »، أو «الذكرى» و في الاشتقاق تعود للفعل μνημονεύω ( mnémonéo)والذي من معانيه استعاد و «تذكر».

20. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 108
21. Ibid., pp. 110 – 111
22. Ibid., p. 110
23. G. Deleuze, **cinema II**, op. cit., pp. 108 – 109
24. Ibid., pp. 129 – 130

والحقيقة أن برغسون لم يكن بقادر على تبين هذه الخصائص و استخراج هذه العناصر- في تصور دولوز- لولا أنه انتبه إلى أهمية القلب الذي أحدثه كانط في مفهوم الزمن و علاقته بالحركة الأرسطية، فما كان منه إلا أن زكّى هذا القلب و دفعه إلى أقصاه، و بذلك حقق الطفرة المذكورة آنفا. والعلة التي مكنت برغسون تحديدا دون غيره من تحقيق ذلك، في تصور دولوز، هي أنه استحضر مفهومين اثنين غير مسبوقين في تمثل الزمن هما «الحركة» و «الديمومة».

تقدم معنا سابقا* أن الحركة عند برغسون ليست تحولا مكانيا، بل هي تحول يلحق بالكل الذي لا يتقدم بشكل مسبق للوعي[25]، وأن الديمومة ليس هي زمن التمثل السيكولوجي، بل هي الحضور المحايث والافتراضي للماضي- وليس ماضي الذاكرة- في الحاضر[26]، فزمن الديمومة ليس زمن التذكر، و لهذا كان من غير المقبول عند برغسون خلط حالة الوعي، التي هي ترهين للماضي في فعل التذكر، بمجموع دفق الماضي الافتراضي الذي هو قانون الذاكرة الكلية أو «المنيموزيا»[27]، فالماضي البرغسوني هو ماض مطلق؛ ماض لم يحضر أبدا؛ ماض أنطولوجي شديد ومتعدد[28] ومتعال و دائم هو الذي يؤسس كل إمكان بعدي في الزمن[29]، و لهذا كان وجود الماضي عند برغسون على الحقيقة هو «وجود - ماضي».

كل هذه الخصائص البرغسونية حاضرة في التركيب الدولوزي الثاني للزمن، فهو زمن متعال وليس زمن الإدراك الحسي المباشر؛ زمن يحل معضلة مَضَاء الحاضر بافتراض ذاكرة أنطولوجية قبلية، وزمن ينفي الخطية و يثبت التأسيس الدائري المحض حيث لا يكون الحاضر إلا ترهينا لماض أعم. لهذه الاعتبارات كلها صح لنا القول بأنه إن كان التركيب الأول للزمن عند دولوز «هيومي»، فإن التركيب الثاني عنده «برغسوني» محض.

الزمن بحسب هذا الذي تقدم هو إذن دفق في اتجاهين، دفق الزمن السيكولوجي الراهن، زمن المرور والعبور؛ ودفق أنطولوجي افتراضي أعمق هو دفق الذاكرة والديمومة التي تجعل الماضي يمر، و هذان الدفقان يتعايشان و يحفظان بعضهما، و لكن هذا الحفظ عارض و ظرفي، لأنه ما يفتأ ينحل و يذوب في زمن ثالث هو زمن الحدث أو زمن العود الأبدي لما يختلف.

### التركيب الثالث للزمن : العود الأبدي للاختلاف

لا يأخذ زمن الديمومة و الماضي المحض، و قبله زمن الذات المنسوجة بخيوط العادات، قيمتهما ولا يفهمان إلا بإضافتهما إلى تركيب ثالث للزمن يجمع الخط والدائرة في حركة أعم و أشمل، هي حركة الصيرورة و «الحدث القاتل»[30].

و للزمن الثالث أسماء عدة عند دولوز، فهو الزمن «المحض» أو «الفارغ» Forme vide، وهو الزمن «خارج قفازيه» Hors de ses gants، وهو زمن «الأيون» الرواقي، Aiôn، وهو أيضا

*. أنظر الفصل الأول من القسم الأول .

25. G. Deleuze, **cinema I**, op. cit., p. 19

26. G. Deleuze, **Le Bergsonisme**, op. cit., p. 51

27. Ibid., de la page 58 à la page 70

28. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 110

29. Ibid., pp. 119 – 151

30. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 144

زمن «العود الإبدي» النيتشوي. فجوهر هذا التركيب هو التنافر والاختلاف المطلق[31]، لهذا كان هو ما يحل التراكيب السابقة - مع ما فيها من بقايا التمثل والوعي - و يرمي بها في مسار الحدث الخلاق الذي هو- و على عكس التركيبين السابقين- ليس زمن تأسيس، بل زمن حل كل تأسيس وانهدام كل الأصول Le sans fond de l'avenir[32]

## أ- الزمن الفارغ (ما يمكن من حل الذات الديكارتية)

ومن توصيفات التركيب الثالث للزمن في نص «التكراروالاختلاف»، كونه «صيغة فارغة»[33]، أي كونه إطارا لا مرجعيات أو مبادئ مسبقة تحكمه، لأنه زمن صوري لا يربط إلا التكرارات التي هي محض عودة لما يختلف، إنه زمن المجهول الذي يأخذ فيه ومنه كل شيء هويته، و لو أنها هويات لما يختلف مع ذاته. بهذا المعنى يكون هذا التركيب متعاليا على الذوات، بل هو ما يصنع الذوات ووعيها، وبذلك يحق لنا القول بأن «الذات» الفاعلة وراء كل ذات هي «الصورة الفارغة و الخالصة للزمن»، و هذا ما يبرر كون الأنا عند دولوز هو دائما أنا منفصما وغريبا[34].

و الحق أن الصيغة الأولى لهذا التحديد وموقع الأنا و الذات فيه سابقة على دولوز، لأنها تعود في أصلها لهولدرلين و لكانط و لمفهومهما عن الأنا المشروخ كما تبيّنّا ذلك قبلا، فقد تقدم معنا أن قوة كانط، في تصور دولوز، تكمن في كونه الفيلسوف الذي تنبه إلى أن الكوجيطو الديكارتي يغيّب عنصرا ثالثا في العلاقة بين الأنا و الفكر هو صيغة حضور الأنا في الفكر، والتي ليست سوى الزمان*. و قد تحصل عندنا من هذا الأمر أن «الأنا أفكر» و «الأنا موجود» في الكوجيطو هما على الحقيقة متضادان، فالذات تركيب منفعل بالزمان - الزمن الذي يفصل بين ذات الإنسان ووعيه-. وتقدم معنا أيضا بأن من سيدفع هذا الكشف إلى مدى أبعد سيكون هو هولدرلين في تصوره الخطي غير الدائري عن الزمن ( خطية ما لا يعود على ذاته وليس خطية العادة) حيث يصير الزمن تعلقا بالآتي وليس تراكما، و هذا الآتي هو، عند هولدرلين، ما يحل الحاضر و الماضي، و ما يوزع الأزمنة إلى أطرافها التمثلية، و لهذا كان هذا الزمن عنده هو زمن «انشطار» الأنا[35]، فعندما يتحلل الوعي من فكرة الضمان الإلهي، وعندما يُشيح الإله بوجهه عن الإنسان، ويشيح الإنسان بوجهه عن الإله[36]، يصير الزمن «خيانة و موتا»، وينحل الإنسان الواحد الجوهري إلى آلاف الحدوس الحسية غير الذاتية التي تتيه به في زمن الفراغ[37].

لن يكون من الخطأ القول بأن هذه التوصيفات هي عينها صفات التركيب الثالث للزمن عند دولوز، مع استحضار التحويل العميق الذي يدخله عليها بتحريره لفكرة كانط من فرضية

---

31. Ibid., pp. 113 – 119
32. Ibid., pp. 118 – 119 – 351 – 352
33. Ibid., p. 118
34. Ibid., p. 121

*. أنظر فصل الشدة و الإدراك في القسم الثاني

35. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 120
36. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 52
37. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 118 – 120

الذات وضمانة الوعي، و تحويله الأنا الديكارتي إلى «أنا آخر»[38]، و بإدخاله لمفهوم الحظ والعود الأبدي النيتشوي على تصور هولدرلين، بحيث يصير الأنا انزياحا و«حدثا». فزمن دولوز الثالث هو فعلا زمن بدون «إله» و لا «ذات»، لأنه زمن يحل ما به تتقوم كل ذات (العادات و الذاكرة) و يفكك ما يستند عليه كل فكر ثيولوجي (الضمان والغاية)، وحينها يصير الأنا «آخر» و ليس تطابقا، و يصير التاريخ «تقابلا» و ليس تتاليا؛ فالحاضر لا يمكن أن يحضر إلا إذا تموقع و انحل في الماضي المحض، والآتي لا يمكن أن يظهر دون أن يحل كل ما يتقدم كماض، و هذه هي قاعدة التكرار[39].

لهذه الاعتبارات كان هذا الزمن هو نقيض تركيب العادة الأول الذي يحدد الحياة في نقطة ارتكاز سيكولوجية (ولادة - موت)، فلا وجود لعادات أو ذوات في زمن الحدث، و إن كان ولا بد فلنقل إنها عادات لا تلتقي، و ذوات لا تجتمع، وما ذلك إلا لأن الماضي والحاضر فيه ليسا فاعلين للمستقبل، بل هما ما سيعاد بناؤه دائما في كل تكرار جديد، إذ المستقبل دائما مختلف عنهما، وهذا ما يجعل الذات تصير معلقة دائما في الاختلاف، ومرهونة بإعادة تأسيس لا تنقطع، لأنها تصبح فاقدة لما تستند إليه لإثبات ذاتها كمرجع[40].

التركيب الثالث للزمن إذن هو تركيب الشدة و الوجود الافتراضي، حيث كل شيء معلق بقوى التكرار المنزاح و العود الأبدي لما يتخالف مع ذاته، إنه تركيب الأيون والكاووس، من حيث إن الكاووس، بحسب ما تقدم عندنا آنفا، ليس سوى سرعة الحل و التفكيك اللامتناهية.

## ب- الاسم الثاني : الحدث المحايث

و التسمية الأشهر للتركيب الثالث للزمن عند دولوز هي «الآيون»، والآيون مفهوم يوناني قديم استلهمه دولوز من الرواقيين الذين توسلوا به بديلا عن الكرونوس الأرسطي، لأن الكرونوس كان من منظورهم أحادي الاتجاه تابعا للحركة[41]، إذ إن الزمن عند أرسطو كما في تعريفه هو «حساب الحركة»، وغاية الرواقيين كانت هي تحرير الزمن من هيمنة الحركة[42].

وإذا أردنا أن نقدم تعريفا لهذا الزمن كما تقدم عندهم فسنقول إنه نوع من «التوليف بين الأبدية والتاريخ» في تركيب ثالث بينهما؛ تركيب يكسر تتالي الكرونوس[43] ويحوله إلى زمن للعبور، زمن ما يفتأ يحصل و ينسحب ليترك الأشياء تسيل على السطح؛ زمن منشد إلى «الحدث» الذي يتملك أبعاد الماضي و الحاضر و يفتحهما على منطق التكرار. إنه إن شئنا التقريب «زمن ما سيصير» و «تاريخ ما سيصير»، و لهذا فهو إطار فارغ[44]، لأن ما سيصير لا يمكن أن نعرفه بالاستناد إلى الراهن.

---

38. Ibid., p. 82
39. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 96
40. Ibid., p. 120
41. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 13/ voir aussi Victor Goldschmidt, **Le système stoïcien et l'idée** de temps, édition vrin , Paris, 1969, III partie « la théorie du temps ».42 – Ibid., p. 14
43. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 120 / cinema II, op. cit., p. 355
44. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p .119

على أنه لا ينبغي أن نفهم «الآيون» كشرط عام خارجي كما هو تصور الزمن عند كانط، أي كإطار قبلي؛ بل كحدث يتولد بين المكونات المتنافرة، و لهذا كان هو الأقدرعلى تصوير التوليفات و الاختلافات التي تعود وتتحقق على بساط المحايثة، وكان الأنسب للوجود الافتراضي، بما أنه هو في ذاته زمن افتراضي وزمن خارج ذاته؛ زمن يتأسس في «الفراغ» Vide «بل هو الفراغ»عينه[45].

زمن الآيون إذن هو زمن الحدث الذي لا يُستنفذ، الزمن الذي يجمع ما سيتحقق مع ما هو متحقق فيما يتحقق، زمن الحدث في ذاته، كما في قول لويس كارول «آليس تكبر»[46]، عوض «آليس كبرت» أو «آليس ستكبر»، هو زمن الفصم الذي ينبغي تأكيده ولو أننا لا نتحمله و لا نستطيعه[47]، و زمن إثبات ضربة الحظ الذي يتجاوز كل علة و كل غاية[48] ليسير في غير ما وجهة، لولبا كونيا يلتف على ذاته بالعود الأبدي.

## ج- الاسم الثالث للزمن: العود الأبدي

غير أن التسمية الأقوى للزمن الثالث هي «العود الأبدي»، من حيث إن هذا المفهوم هو عند دولوز منطق الزمن و الوجود الأعم، لأنه هو ما يطلع بتوحيد الحدث بالاختلاف في الوجود المحايث[49]، وغني عن البيان الأصل النيتشوي لهذا التصور، ولو أن نيتشه عند دولوز، كما تقدم معنا، لا يمكن فهمه، كما باقي الفلاسفة، دون استحضار شروط فلسفة دولوز نفسها، أي دون تبين أن نيتشه عنده هو على الحقيقة توليف «دولوز- نيتشه»؛ توليف يحضر فيه سبينوزا و برغسون و أفلاطون و الرواقية.

يتحدد العود الأبدي النيتشوي، من منظور فلسفة الحدث، باعتباره زمن الوجود المتواطئ وزمن الجوهر السبينوزي، و لهذا كان هو الأنطولوجيا الوحيدة الممكنة التي بها يتحقق تركيب الواحد و الصيرورة، و كان هو التعبير الأرقى عن تواطؤ الوجود[50]. إنه زمن التحول الدائم والعودة التي تقال على الاختلاف، من حيث إن العود هو تعدد وتغاير الأدوار المتزامنة، فلا عودة إلا لما هو مختلف، فالعود هو «العودة الأخرى» لنفس الشيء، و ليس «عودة نفس الشيء»، فما يشكل وحدة ما يعود، في تصور دولوز، هو العود نفسه، أي أن ما يعود هو الاختلافات من حيث هي تكرار في مجال الكاووس الذي لا بداية له و لا نهاية، فالاختلافات هي وحدها ما يعود، و لهذا فمن بين أوصاف التركيب الثالث للزمن كونه «الاختلاف الذي يوحد الاختلافات»، أي الاختلاف الذي لا مركز يضمه و لا عنصر يصهره[51].

---

45. Ibid., p. 119

46. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 9

47. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 122

48. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 304 / **Logique du sens**, op. cit., p. 199 / **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., pp. 29 – 31.

49. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 387- 388

50. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 387

51. G. Deleuze, **cinema II**, op. cit., pp. 151 – 153
ولا يمكن فهم ما يعرض هنا دون استحضار نتائج فصل الاختلاف، الذي يمكن اعتباره توطئة وتكملة ضرورية لما هو وارد هنا.

والعود الأبدي ليس عودا لما يتخالف إلا لأنه عود إثباتي واصطفائي بطبعه، إنه ما يقطع مع كل سلب في الماضي[52] ليثبت ما هو إيجابي، و لهذا فهو ليس دائرة كما فهمه اليونان، بل عجلة حظ و قوة تلفظ ما لا يثبت الحياة، وهذا ما يبرر اعتباره زمنا قيميا في العمق، لأنه يبني تصورا محايثا عن الرغبة و الذوات و الآخرين، و لهذا كان الأمر الأخلاقي النيتشوي- و الذي يقدمه دولوز كبديل عن الأمر الكانطي - هو «أرد ما تحياه وكأنك تريد عوده الأبدي»[53]، ولهذا كان هذا الزمن، من حيث هو الواحد الذي يقال على ما يختلف، هو ما يعبر عن الوجود المشترك للكل[54]، وهو ما يحفظ للاختلاف، من حيث هو تكرار منزاح، ماهيته، لأنه تعدد و تغاير لأدوار متزامنة، أي تواجد للمتعدد و المختلف في كل الأبعاد التي يتكرر كل منها في الباقي، ولهذا أيضا كان هذا الزمن هو ما يمكن الفكر من تجاوز وهم التاريخ والغائية، فهو «زمن - حدث»، و الحدث غير كرونولوجي بطبعه، بما أن الحدث لا يمكن احتواؤه في السابق، بل هو ما يؤول إليه السابق دائما، ولهذا الاعتبار أيضا كان هذا الزمن هو الذي يحررنا في النهاية من شرك الكوجيطو، لأنه زمن يعود خارج التمثل، زمن ذات تحدث و ليست ذاتا تتمثل، فذاتية الزمن هي الأولى، لأننا نحن الذين نوجد داخل الزمن و ليس العكس[55].

تتبدى ماهية الزمن في الختم، عند دولوز، في كونها تركيبا تتعايش فيه الأزمنة، تركيبا يجمع الأنا الهيومي بالذاكرة البرغسونية بالعود الأبدي النيتشوي. و هذا التعايش، و ضدا على كل تصوراتنا التي تتمثل الزمان في أبعاد مكانية، و تحوله من اختلاف إلى تقسيمات حاضر، ليس وصلا بين متقاطعات، بل اختلافا في ذاته، اختلاف ديمومة وشدة، أي تنافرا أصليا غير كرونولوجي، لأن كرونوس «يرغب دائما في الموت»[56]. الزمن عند دولوز هو ما يتحرك بانقطاعات، أي ما يعود و يرجع و يدور ليثبت الاختلافات واللاشعور و الحظ بالحدث، إنه ما يفجر العادات و الأنوات و يفتحها على ما لا تعرفه مسبقا، و ما يولد الفكر داخل الفكر و يصور حياة الأشخاص، ليس باعتبارها خطا يمتد، بل باعتبارها حركة خاطفة تجمع كل الأبعاد وتدور بها على بعضها دونما اتجاه، فالحاضر لا يتلو الماضي كما نتوهم، بل هو ما يخرجه في كل مرة من افتراضيته ليرهنه، قبل أن يأخذهما الحدث الآيوني معا على حين غرة في لجة حركته اللولبية العاصفة، ولهذا كان الزمن في حقيقته أقرب ما يكون لزمن دافع الموت الفرويدي[57]؛ الزمن الذي يخترق الوعي، أي زمن «التاناتوس» الذي تتوزع الذات فيه بين الحياة و الموت في اللاشعور، فلا تعود فيه بعديا إلى ذاتها إلا مختلفة و متنكرة[58].

---

52. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., pp. 217 – 218
53. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 77
54. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 60
55. G. Deleuze, **cinema II**, op. cit., pp. 110 – 111
56. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p.192
57. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 147
58. Ibid., p. 29

# الفصل الخامس عشر

## الاختلاف

«عالم تكف فيه الصورة عن أن تكون مقيسة على نموذج سابق؛ عالم تتطلّع فيه النسخ لأن تصير حقيقة، عالم ينتهي فيه أخيرا النموذج لتخلفه الالتماعات، التماعات تعلن في حركة ذهابها و إيابها موت النموذج»

Maurice Blanchot, le rire des dieux, La nouvelle revue française, juillet 1965, p. 103.

«كان هيراكليط يقول عمّن لا يحبه : إن ما لا يعرفه هو أنه لم يكن بمُكنته الاتفاق مع نفسه، إلا بسبب الاختلاف»

Jean Beaufret, **Dialogue avec Heidegger** ; III, approche de Heidegger, édition Minuit, Paris, 1974, p. 188.

يتحدد تاريخ الفلسفة عند دولوز باعتباره تاريخ علاقة مع الاختلاف[1]، و السمة المشتركة بين كل مراحل هذا التاريخ هي كونها حاولت أن تسلب هذا الاختلاف قوته بأن تختزله دائما في مفهوم أعم. وضدا على هذا المسلك كان مشروع دولوز هو البحث عن مفهوم محض في «الاختلاف» لم يحصُل التفكير فيه من قبل؛ مفهوم يتحدد خارج تمثُّل الميتافيزيقا والأخلاق اللذين يعتبران الاختلاف شرا[2]، لأنه المفهوم الذي يجر معه الكاووس والفراغ من العمق نحو السطح، و الحال أن الفكر يخاف الكاووس، لأنه يهدد سكون الهويات و تماسك الوحدات[3].

على أن دراسة الاختلاف مجردا عن المفهوم و الهوية لا ينبغي أن يجعل منه وجودا أوحالة قارة[4]، إذ الاختلاف على الحقيقة «صيرورة»؛ صيرورة «بينية» Entre وليس تحققا عينيا، فالاختلاف «بنية اختلافية» لا تُرد إلى جوهر جامع أو مفهوم، إنه ما يتباعد ويلتقي و يجتمع

1. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 385 – 386
2. Ibid., p. 45
3. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit, pp. 43 – 52
4. Ibid., p. 46

إلى بعضه في تباعده[5]، وما يحضر به و يتقدم ما يعطى للإدراك، وما يوحد المتنافرات[6] التي أصلها الأول تنافر الوجود و الفكر، فالاختلاف هو الرابط الوحيد الذي تجتمع[7] به الأشياء وتتوحّد بحسب ما تمليه شروط التعدد و التوليف غير المتحددة قبليا، إنه ما يمكن العناصر من أن تتّحدد[8] ببعضها و ترتهن، وبهذا المعنى فهو، من حيث هو المسافة و التباعد و التعدد، وحده ما يجعل الموجود يتحقق، و من هنا أهميته الأنطولوجية.

والحقيقة أن ما دفع دولوز لتناول هذا المفهوم كان سؤالا إيتيقيا في العمق وهو كيف نفهم التكرار بحسب مبدإ موضوعي إيجابي قبلي[9] ؟ والجواب عنده كان أن الاختلاف هو عنصر جمع بالتكرار؛ وهذا التحديد المزدوج للتكرار و الاختلاف هو ما سيقود عنده إلى تواطؤ الوجود. وهو ما يعني بالنسبة لنا أن تناول الاختلاف يستدعي بالضرورة استحضار مفاهيم أخرى هي التكرار و الزمان و الوجود.

لكن قبل أن نصل إلى هذه القضايا الكلية يبقى علينا أولا أن نستوضح ما ذكرناه مجملا من مفهوم «الاختلاف في ذاته» هذا، و عن علاقته بالهوية و الشدة و المسافة، حتى نتمكن من تبين باقي المفاهيم.

**الاختلاف و الهوية**

تتأسس فلسفة الاختلاف عند دولوز، في مجملها، على سؤال مركزي هو : كيف يكون الإثبات ممكنا دون هوية؟ وكيف يكون الاختلاف ممكنا دون سلب؟ بعبارة أخرى كيف يمكن تأكيد اختلاف هيغل دون الحاجة إلى إثبات سلبه في نفس الآن ؟ و كيف يمكن إثبات مثال أفلاطون دون الحاجة إلى هويته ؟ أي ، بصيغة جامعة، كيف يمكن إثبات الاختلاف دون السقوط في التصور الجدلي أو التصور المثالي؟

الجواب الأولي الذي يبدو لنا ممكنا عند دولوز هو تأكيد «الاختلاف الجزيئي» La différence moléculaire ، أي الاختلاف من حيث هو فعل شدة يعمل في عمق كل موجود.

ينتج عن هذا الأمر بالضرورة أن كل موجود يصير عند دولوز مفعولا للاختلاف، فلا معنى ولا أصل ولا منطلق و لا هوية قبلية أصلية[10]، فكل شيء هو نتيجة لفعل الاختلاف في مستوييه الافتراضي و الراهن (Virtuel/Actuel)، أي كل شيء هو صيرورة جنينية[11]، وكل ما يوجد هو هوية مؤجلة؛ كل شيء هو في ذاته مسافة بين متنافرات؛ مسافة لا تتحقق إلا عن طريق تبادل المواقع و تنافرها، فما يتقدم لنا كهويات و وحدات مكتملة هو على الحقيقة مفعول بَعدي للاختلاف الأولي، إذ لا وجود لزاوية نظر جامعة هي الهوية، لأن الهوية مفعول و ليست علة، فكل ما ندركه على أنه «هوية» هو في الحقيقة «معمل اختلاف»، أي أن

5. Ibid., p. 91
6. Ibid., p. 116
7. Ibid., p. 221
8. Ibid., pp. 61 – 62
9. Ibid., p. 31
10. G. Deleuze, F. Guattari, **l'anti-oedipe**, op. cit., pp. 50-51/**Différence et répétition**, op. cit., p. 2
11. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 316-317

كل هوية هي حركة لا تنفك عن الحدوث على بساط محايثة محكوم بمنطق التكرار والعود الأبدي.

إن ما يعنيه هذا الأمر أولا، هو أن الاختلاف عند دولوز فعل و ليس موقعا، فالتنافر عمل في الداخل وليس تموقعا في الخارج، ولهذا أسميناه «فعل توليد للفوارق والاختلافات» différenciation[12]، إذ لا وجود لمواقع على بساط المحايثة، لأن كل شيء هو سيولة وحركة و حدث، و بالتالي فلا إمكان للتضاد أو التعارض، فكل شيء ينطلق من المفارقة كأساس، لهذا فلا وجود عند دولوز لفضاء تتعارض فيه الهويات المكتملة قبليا، Pas le contre mais le para، فالاختلاف بناء صناعي يحدث في بساط يحدث، و ليس تحققا تجريبيا نهائيا، و هذا ما عبر عنه هو بالقول إن ما يختلف هو ما يختلف بذاته و مع ذاته، و ليس مع شيء آخر[13] تماما كما صورة البرق الذي يشق الظلام في الليل[14].

وفق هذا المنظور يصير كل موجود محكوما باختلاف مزدوج، أي أنه يصير «اختلافا في اختلاف»؛ اختلاف في الذات أولا، من حيث إن كل موجود تداخل وتعدد و تشظ[15]؛ واختلاف مع الذات ثانيا، لأن كل موجود هو تشخص غير ذاتي؛ أي زاوية نظر تتكرر في زوايا نظر أخرى موجودة فيها افتراضيا، ولو أن واحدة فقط هي التي تتحقق في الراهن. الاختلاف الأول هو ما يحمل عند دولوز تسمية «الشدة»، و فيه يجتهد لبيان الاختلاف في بعده الجزيئي والحيوي، فتأتي فلسفته - من هذا المنظور- أقرب إلى «البيوفيلوسوفيا»[16]، والاختلاف الثاني هو ما يأخذ عنده تسمية «التكرار» الذي يتقوم بالعود الأبدي، و فيه تأتي فلسفة دولوز أقرب ما يكون إلى «الجيوفيلوسوفيا»[17]، و إلى تحليق لا متناهي السرعة على بساط المحايثة الممتد.

## الاختلاف في ذاته أو «الشدّة»

يتقدم الاختلاف عند دولوز دائما كاختلاف جزيئي ومتنافر، فالاختلاف ليس جماعا لاختلافات من نفس الصنف، و لكنه تركيب لسلسلة من الأطراف المتنافرة الشديدة التي تتغير بطبيعتها عند الانقسام[18]، هذا إضافة إلى أن الاختلاف هو في الأصل «تعدد» Multiplicité، فلا وجود لجنس واحد يجمعه، أو مفهوم يوحده[19]، فما يجمع الهويات إلى بعضها، كما تقدم، هو الاختلاف نفسه. و الاختلاف هو متنافر ومتعدد في ذاته لأنه مفعول للافتراضي، إذ ولو أن الاختلافات تتقدم راهنة، فهي على الحقيقة في فعل دائم، أي موضوع دائم لفعل الافتراضي، وهذا ما يبيح لنا أن نقول بأن الاختلاف هو عينه الشدة.

---

12. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 284
13. Ibid., p. 43
14. Ibid., p. 116
15. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., pp. 203 – 204
16. Eric Alliez, Deleuze avec Masoch, Multitudes 2006, n° 25, pp. 53 – 68
17. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., chapitre IV «Géophilosophie», de la page 94 à la page 128
18. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 306
19. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 236 / Le **Bergsonisme**, Chapitre 2 / G. Deleuze, F. Guattari, Mille **Plateaux**, op. cit., pp. 45 . 46

بهذا المعنى فالاختلاف عند دولوز دائما اختلاف شدة[20]، حتى إن عبارة «الاختلاف الشديد» هي عبارة تحصيلية في الحقيقة[21]، فكل اختلاف هو اختلاف في شدة، أي أن كل ما يوجد هو اختلاف متفاوت في الحرارة و الرطوبة و الضغط[22]، و بالتالي فكل ما يوجد هو درجة منها، من حيث هي (الشدة) الإختلاف مضاعفا و معادا إلى ما لا نهاية[23]. والشدة بهذا المعنى تصير علة كل ما هو معطى، و شرط تحقق كل ما يتقدم*، وبهذا يكون الاختلاف أيضا هو ما يدرك و ما يحقق الإدراك[24]، أي ما يمكن من العبور من جدل العلاقات الفكرية و الافتراضية، إلى الإدراك الحسي التجريبي، و لهذا كله كان «الاختلاف الشديد» هو مبدأ العالم برمته، فكرا ووجودا. هنا أيضا، و بغاية إثبات أولوية الاختلاف هاته من حيث هو شدة، يستند دولوز إلى الرياضيات، و إلى حساب التفاضل عند ديدكين تحديدا[25].

ظهر حساب التفاضل تاريخيا عندما تنبّه عدد من الرياضيين إلى أن بعض الجزئيات المهملة و غير المعتبرة في العمليات الحسابية تظل موجودة على هامش الحساب الكلي الذي يفترض نظريا أنه كامل الضبط و الصحة، و هذا المتروك الذي يفترض نظريا أنه غير ممكن، هو ما خلق إشكال حساب المتناهي في الصغر، وهو ما حاول بعض الرياضيين، على رأسهم كارنو[26]*، حله بتجميع ما يتبقى من الجزئيات في مجموع ينضاف إلى الكل، و هو ما لم يكن حلا مجمعا عليه من طرف كل الرياضيين.

وأهم من اعترض على هذا الحل كان الألماني ريشارد ديدكين* الذي سعى بمفهومه عن «النهاية» Limite[27] أن يتجاوز فكرة كارنو لما بدا له فيها من تصور سلبي عن معنى الباقي، و ذلك بأن استحضر مفهوم «الفكرة» idée التي ليست في جوهرها إلا جملة علاقات اختلافية[28].

و ما همّ دولوز في هذا الأمر هو أن حساب التفاضل يبين أولا أن الاختلاف هو دائما اختلاف لاختلاف في علاقة مع اختلافات أخرى، فالعنصر التفاضلي ليس «متناهيا» ولا «غير متناه»، فهو ليس شخصيا و لا كليا ولا موضوعا لمنطق التمثل، لأنه سابق عليه (Super présentatif) فكل كم اختلاف هو كم يُردّ إلى كميات أخرى مختلفة تدخل معه في علاقة تحدد متبادل[29]. حساب التفاضل يبين ثانيا بأن الاختلاف هو على الحقيقة عنصر ربط وتركيب، ولهذا كان هو الفاعل في العمق للفكرة، من حيث إن الفكرة هي فقط جماع العلاقات الاختلافية كما أسلفنا، أي أنه هو ما يجعلها ترهن في إشكالات، وهو الأمر الذي فصلنا فيه القول حين

---

20. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 286

21. Ibid., p. 287

22. Ibid., p. 286

23. Ibid., p. 287

*. انظر الفصلين التاسع و العاشرفي القسم الثاني من هذا البحث.

24. Ibid., p. 286

25. Ibid., pp. 223 – 229

26. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 221-228

*(Lazare Nicolas Marguerite Carnot (1753-1823).

27. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 223. / – حساب النهايات هو فرع من مبحث الطوبولوجيا

*(Wilhelm Richard Dedekind (1831 - 1916)

28. Ibid., p. 228

29. Ibidem

تعرضنا لمسألة كون الإشكالات سابقة على حلولها[30].

كل هذه الأمور تتداخل عند دولوز لتكون مجال بحث مستقل و عصي هو «الفكرة»، وهو المبحث الذي يأخذ عنده- تماما كما عند افلاطون- تسمية «الدياليكتيك»، وفيه يعمل على دراسة الفكرة في ذاتها، من حيث إن كل شيء هو على الحقيقة فكرة[31]، أي أن كل شيء هو تلاق جزيئي تفاضلي افتراضي، يستعصي على كل تقابل أو تحديد منطقي.

## السيمولاكر و الإيقونة

تتحدد صورة الاختلاف المحض عند دولوز في السيمولاكر، فلا يتحقق التحرر النهائي من قوقعة الهوية و سلطة التمثل في أذهاننا، ما لم نفهم بأن الاختلاف هو على الحقيقة اختلاف سيمولاكرات[32].

و يعود أصل هذا المفهوم إلى الأفلاطونية، إذ إن أفلاطون لم يميز أخلاقيا فقط بين الأصل و النسخة، بل بين نوعين من النسخ و هي «النماذج» Idoles وصورتها المباشرة الأولى هي الإيقونات؛ ثم الفانتازم Fantasmes، وصورتها المباشرة هي السيمولاكر. الأولى هي النسخ الحسنة التي لا تخون الأصل، والثانية هي النسخ السيئة التي تشوه الأصل. بناء على هذا تكون الإيقونة ضدا و نقيضا للسيمولاكر و الفنتازم[33].

والحقيقة أن كل جهد أفلاطون كان منكبا على التمييز بين هذين النوعين من النسخ وعلى الانتصار لواحدة منها (الأيقونات) هي التي من منظوره تحفظ التشابه الداخلي ضد الاخرى (السيمولاكر و الفانتازم) [34] التي هي اختلافات مطلقة تضيع صلتها بالأصل[35].

وتماشيا مع الغاية التي أعلن عنها أكثر من مرة و التي هي «قلب الافلاطونية»، طفق دولوز يوضح بأن هذا القلب لا يتحقق بمجرد الدعوة لإلغاء المثال و الهوية و إثبات النسخة محلها، بل بإلغاء معيارية المثال في التمييز بين النسخ أصلا[36]، فقلب الأفلاطونية ليس انتصارا للسيمولاكر ضد الإيقونات، بل هو ضرب منطق الإحالة و الشبه و التطابق كمبدأ، لأجل إثبات اختلاف لا مبدأ له. فما تتأسس عليه الميتافيزيقا هو النظر إلى الاختلاف و التكرار داخل منطق الهوية، وهذا المنطق لا يتبدى فقط في تأكيد أولوية الهوية على الاختلاف، بل في منطق المقارنة و الإحالة نفسه، ولهذا فالمطلوب هو تصور الاثنين خارج التمثل و التقابل، وذلك «بأن نرد الاختلاف و السيمولاكرات إلى الغمر الذي لا أساس فيه نقف عليه»[37]، و هذا الأمر هو ما اجتهد في توضيحه كتاب «الاختلاف و التكرار» الذي هو كتاب ينتصر للسطح ضد التقابل الأفلاطوني، و ليس للسطح ضد العمق الأفلاطوني[38]. التحرر من التمثل و ثقل

30. (أنظر الفصل الثاني من القسم الثاني : الصورة الوثوقية و مسلمات النتائج).
31. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 236
32. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., pp. 292 – 306
33. Ibid., pp. 222 – 295
34. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp . 166 – 167
35. Ibid., p. 166
36. Ibid., pp. 91 – 162 – 163
37. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 166
38. Ibid., p. 296

الهوية بشكل تام هو إذن، عند دولوز، ما لا يتحقق إلا بتصور الاختلاف كفعل محض فرد ومستقل، كما صورة البرق الذي يلمع في جوف الليل كما ذكرنا، و هذا بالضبط ما ينبغي أن نفهمه من عبارة «السيمولاكر».

والسيمولاكر، بلغة أفلاطونية، هو صورة شيطانية محض لأنها تخلق فعل تشابه خادع؛ صورة فردٌ تحيا بالاختلاف في عالم محايث من التفردات غير الذاتية وقبل الذاتية[39]؛ السيمولاكر هو الطي الخالص و مادة الآيون المحض التي تهدد فكرة الاستنساخ ومنطق الإحالة والأصل، ولهذا فهو منبوذ عند أفلاطون، لأنه قوة تفكك الهويات وتفتح الكوسموس على الكاووس[40]. سبب نبذ «السيمولاكر» عند أفلاطون إذن هو نفس سبب تفضيله عند دولوز، أي كونه يحل الوحدات و الهويات، و لهذا فهو عنده «فعل حياة»، فالسيمولاكر هو ما يحرر الاختلافات بشكل مطلق بأن يدمر كل إمكان في الهوية[41]، وهو ما سيجبر بالتالي الوعي على التفكير في الاختلاف في ذاته، بعيدا عن كل مقابلة أو ضدية، ولهذا فهو ليس «صورة مشوهة» كما تصور أفلاطون، لأن التشوه يفرض معيارا غير مشوه نقيس عليه، بل هو قوة إيجابية تتجاوز و تبين عدم جدوى منطق الإنتاج الساكن، و ثنائية الأصل والنسخة[42]. ولهذا كله كان السيمولاكر من حيث هو اختلاف من درجة ثانية[43]، هو القادر على تصوير فعل الاختلاف المحض و التكرار المركب، لأنه وحده ما يمكن من «رد المختلف إلى المختلف بالاختلاف نفسه»[44]، ووحده ما يحرر القوة الخلاقة ويوصل غمر الكاووس بسطح البساط ليتحقق الحدث.

على أننا إذا ما أردنا أن نحدد هذا التجريد البالغ في نموذج حي، أي أن نمثّل للسيمولاكر، من حيث هو ما يجسد بأفضل كيف الاختلاف الحر، فلعلنا لن نجد أفضل من مفهوم «الشارد» anomal، وهو المفهوم الذي استند إليه دولوز في مناسبات عدة، ولو أنه لم يورده في «الاختلاف والتكرار» الذي هو مصدرنا الأساس في هذه القضية، بل أورده لاحقا في نص «ألف بساط».

## الشارد و المعياري

يمثل كتاب «السري و المرضي»[45] للفيلسوف «جورج كونغيليم»، من منظور دولوز، أحد أهم النصوص المعاصرة، وهذه الصفة الامتيازية لا تتأتى لهذا النص إلا لكونه، في بحثه حول ماهية السواء والمرض، وباعتماد مرجعيات علمية، نجح في أن يصور بأفضل حال، ومن منظور حيوي و تجريبي، نموذج السيمولاكر الدولوزي، و أن يطرح بذلك معنى جديدا لمفهوم «القاعدة» و المبدأ، و من ثمة الهوية[46].

39. Ibid., pp. 166 – 355
40. Ibid., p. 296
41. Ibid., p. 385
42. Ibid., p. 302
43. «le différenciant des différences» – «le différemment différent», voir **Différence et répétition**, op. cit., pp.156-158
44. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 355
45. Georges Canguilhem, **Le Normal et le Pathologique**, 9e rééd, édition PUF/Quadrige, Paris 2005
46. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 298 - 299

يطرح كونغيليم في هذا النص استعمالين اثنين لمفهوم القاعدة و ما «يشذ» عنها، فهناك «الشاذ عن القاعدة» anormal، و هو عنده المختلف الذي لا يملأ شروط القاعدة العامة التي يقاس عليها، ثم «الشارد عن القاعدة» anomal، وهو عنده ما يؤسس بذاته لقاعدة مستقلة، و ليس ما لا يملأ قاعدة مسبقة[47]. و «الشارد هو في الدلالة الاشتقاقية اليونانية» ما ليس متساويا مع الباقي، «أي ما هو نافر و خارج و مستقل، و ما لا يتساوى مع غيره[48]. وأما في اصطلاح كونغيليم فهو «الشارد» عن القاعدة، أي الموجود الذي يتحدد بذاته بدون أي إحالة، أي الموجود المحايث لذاته والذي لا يرد إلى شيء يعلو عليه أو يسبقه[49]. لهذا فالشارد هو المفهوم الذي يجسد بأحسن كيف المبدأ القائل بالأولوية الإبستيمولوجية للاختلاف على الهوية.

والشرود في منظور كونغيليم فعل مستقل و اختلاف محض؛ اختلاف و فعل يبينان أن العلاقة بين الفرد و جنسه ليست علاقة قاعدة متعالية تنطبق على و قائع ثابتة، بل هو ما يحقق قانونه الفردي المستقل، أي ما يحقق عمليا الاختلاف و التعدد[50]؛ إنه ما يبين بأن لا معنى لاعتماد قاعدة عامة مجردة و جاهزة لتحديد التراكيب، و لهذا فإن دولوز، بالاستناد إلى كونغيليم، يقترح تصورا جديدا لعلاقة الفرد بالقاعدة يكون أساسها الإيمان ب «الاختلاف المحايث»، و ليس التطبيق الفوقي لأطر على متغيرات، فالشارد لا يردّ إلى أي قاعدة محددة، بل يردّ إلى ذاته، لأن الأصل هو أن «الاختلاف إنتاج ذاتي»، وهذا الإنتاج هو الذي يؤسس للقاعدة، وليس العكس كما يتصور الفهم الأخلاقي[51].

وشارد كونغيليم عند دولوز هو أيضا لحظة «الترحّل» Déterritorialisation التي تعيد اثبات ترسُّمات جديدة، ولهذا فهو ما يثبت بأن التعدد ليس وحدة ثابتة أو قارة، بل هو حدث وفعل دائمان[52] ، أي تعدد لتعدد [53].

ونموذج الشارد لا يصح فقط في البيولوجيا، بل يصح عند دولوز في الإبداع الفني أيضا، ومن هنا احتفاء دولوز بما يسميه «الأدب الصغير» littérature mineure الذي قوامه الأسلوب المستقل الخارج عن مألوف الأساليب*، فلا وجود عند دولوز ل «أدب كبير»Littérature majeure،

47. Ibidem

48. اخترنا ترجمة كلمة «أنومال» بكلمة «الشارد» لقربها من كلمة «الشاذ» العربية التي تقابل أنورمال عند كونغيليم ودولوز ولقيامها بالمطلوب دلاليا عندهما و كذا بالأصل اليوناني الذي يأخذ فيه «الأنومال» معنى «ما ليس متساويا مع الباقي «أي ما هو نافر و خارج و مستقل ، أنظر في هذا الصدد :
Dictionnaire de l'Académie française, 9 édition, J. Dendien (ATILF, C.N.R.S.).
و الذي جاء فيه، في مادة أنومال :
Du grec ἀνωμαλία، anomalia (aspérité، irrégularité) dérivé de l'adjectif ἀνώμαλος، anomalos (inégal، (irrégulier). Il s'agit vraisemblablement de an-privatif et، ὡμαλος omalos (uni، lisse، pareil
أو أنظر:
Oscar Bloch et Walther Von Wartburg، **Dictionnaire étymologique de la langue française**، (Presses .(universitaires de France، première édition 1932، cinquième édition revue et augmentée 1968
المعجم الأول توجد نسخة رقمية له على شبكة الانترنيت في موقع: http://atilf.atilf.fr/academie.htm

49. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 299

50. Ibidem

51. Ibidem

52. Ibid., p. 305

53. Ibid., p. 47

* . انظر الفصل الثاني عشر في القسم الثاني من هذا البحث.

فكل أدب قوي هو بالضرورة «صغير» mineur من حيث إنه هو ما يخلق معياره الخاص، و «هو ما يكسر أدب السادة»[54] ويحرر اللغة والفكر.

إن ما يبينه هذا المثال هو أن النموذج العام غير ممكن من الناحية الاستطيقية، لأنه ليس إلا إثباتا لراهن يقدم نفسه كتحقق نهائي لكل إمكانات الافتراضي، فالصيرورة هي دائما «صغيرة»[55] mineure أي هي دائما الشارد الذي يخلق و يبدع، من حيث إن «الكلي هو لا أحد، والصغير هو الجميع»[56]، وما تبينه هذه الأمثلة أيضا من الناحية الأنطولوجية هو أن الهوية المكتملة التي نقيس عليها النسخ، أو الأصل الأول الذي نفزع إليه، هما غير موجودين، فلا وجود لمعيار نحدد به الإيقونات و السيمولاكرات، فكل ما يوجد هو اختلاف محض يتحقق بالعود الأبدي للتكرار، و أما الأصل و النموذج فما هي إلا عناصر اختيرت في فترة، و أثبتت باعتبارها المرجع و القاعدة، لأسباب أخلاقية محض.

### الاختلاف و التكرار

لعل مفهوم دولوز عن التكرار هو واحد من أكثر مفاهيمه استغلاقا، و ما هذا المفهوم على هذه الدرجة من الصعوبة إلا لكونه ينتهج في بنائه منهجا مفارقا تماما لما رسخ في فهوم الناس عنه، وهذا منهج مطلوب عنده و ضروري، إذ لا فلسفة إلا بمخالفة الحس المشترك الذي ينفر من المفارقة، و لهذا كانت الفلسفة عنده، وبالتقابل، «ولعا بالمفارقة»[57] Passion du paradoxe.

ويتحدد التكرار في التمثل باعتباره «إنتاجا لنسخة عن الهوية»، وبهذا فهو غياب للاختلاف و تساو بين العناصر . كل تكرار هو في التمثل تشابه و تماه مع المفهوم، فما يتكرر هو دائما الشيء نفسه، و النموذج في ذلك هو التكرارات المادية والفيزيائية كما في ذرات لوكريس و أبيقورمثلا[58] . على أن هذا الفهم لمعنى التكرار ليس عند دولوز سوى «التكرار العاري»[59] nue والذي قوامه التضحية بالجزئي من أجل الكلي، وبالمختلف الضعيف من أجل هوية رابطة، وهذا الفهم هو عنده النقيض التام لمعنى التكرار في ذاته.

ويذهب دولوز إلى أننا عندما نجتهد في فهم التكرار خارج وحدة المفهوم و خارج التصور التمثلي، أي عندما نتأمل ماهيته العميقة، فإننا نتبين بأنه شيء أشبه ما يكون ب «المعجزة»[60] لأنه على الحقيقة ما لا يعاد، و ما لا يحل محل شيء آخر، أي أنه معطى فرد – عمل فني أوقراءة القصيدة –[61] و هذا ما لم يعه غالبية الفلاسفة، ما خلا قلة منهم مثل كيركيجارد وبيجي ونيتشه[62].

---

54. G. Deleuze, **Kafka**. Pour une littérature mineure, en collaboration avec Félix Guattari, Les éditions de Minuit, Paris, 1975, p. 48

55. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 285

56. Ibid., p. 134

57. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 293

58. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 22 – 348

59. Ibid., p. 37

60. Ibid., p. 9

61. Ibid., pp. 7 – 10

62. Ibid., pp. 12 – 20

في التصور الوثوقي يتقدم التكرار باعتباره نقيضا للاختلاف، فلا يتكرر إلا ما يتشابه، على العكس تماما هو الأمر عند دولوز، فبحسب إلزامات العود الأبدي الذي هو عود لما يختلف فقط، لا يتكرر إلا ما يتخالف[63]، و لهذا فالتكرار هو أقوى صورة تجسد فعل الاختلاف، فالتكرار منزاح عن هويته دائما، أي هو في وضع آخر و مستوى آخر دائما؛ إنه ما يربط بين المختلفات والمتباعدات، ولهذا فهو الاختلاف بالمسافة، و أما التشابه فليس إلا مفعوله السطحي، أي هو فقط ما يتمكن منطق الهوية و التمثل من إدراكه من إواليات التكرار[64].

إن ما يعنيه هذا الأمر هو أن الاختلافات الفردية المطلقة وحدها تكون موضوعا للتكرار[65]، فلا يتكرر إلا ما لا يمكن قياسه و لا تشبيهه و لا نسخه، فالتكرار ليس تشابها تمثليا، بل واقع أنطولوجي، إنه اختلاف دون مفهوم يضمه، وفعل لا يرد إلى هوية جامعة؛ و على هذا فإننا إن فهمنا التكرار بالمعنى الصوري، فإننا سننتهي إلى نفي كل وجود له، لأن كل شيء هو على الحقيقة متفرد بذاته، فالتكرار الحقيقي نتوصل إلى إدراكه حين نكف عن رد التكرارات إلى الهويات[66]، إذ هو ليس استعادة لنفس الشيء، بل هو «قوة الاختلاف»[67] في مسارها المرح المنتج[68]، من حيث إنه تضمين لتفردات و ليس توحيدا لمتساويات، ولهذا فهو ما يضمن وحدة الاختلافات في عودة ما يتخالف، ولهذا أيضا فليس من المستساغ اختزال التكرار في قانون قبلي، لأن قانون الطبيعة تغير واختلاف دائمان[69]، فنحن نحتاج إذن إلى قوة «فوق مفهومية» لفهم التكرار[70].

## التكرار كقناع

هناك استعارة و تشبيه يتكرران كثيرا عند دولوز عند حديثه عن هذا المفهوم، وهي استعارة القناع. فحقيقة التكرار أنه ما يتكون في تقنّعه، أو على التدقيق ما لا يتكون إلا في تقنعه، فالتنكرات هي جينات التكرار، لهذا فالتكرار هو «ما يتنكر في تكونه وما يتكون في تنكره»[71]، و لهذا كان «القناع هو الفاعل الحقيقي للتكرار»[72].

و الحقيقة أن الذي حدس هذه الآلية ابتداء، ولو أنه لم يفهمها كلية - من منظور دولوز- كان هو فرويد، و في تصوره عن ماهية الكبت تحديدا[73] ؛ فالكبت هو ما يتستر، وهو ما لا يعود إلا كاختلاف، ( في الأحلام مثلا) [74] فالتنكرات و الأقنعة عند فرويد، هي التي تصنع الواحد الذي يعود (الكبت) و ليس العكس[75] . على أن دولوز يضيف مسألة أخرى ينبغي

63. Ibid., pp. 60 – 123
64. Ibid., pp. 26 – 31 – 40
65. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 7 – 25
66. Ibid., p. 39
67. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., p. 63
68. Ibid., p. 91
69. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 8 – 9
70. Ibid., p. 26
71. Ibid., p. 28
72. Ibid., p. 29
73. Ibid., pp. 32 – 36 – 37
74. Ibid., p. 27
75. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 27

الانتباه إليها، و هي أن القناع، وهنا أيضا، لا يخفي وجها أوأصلا، فتحت القناع لا يوجد شيء يعود عليه التكرار[76] ، لأن القناع لا يخفي إلا أقنعة أخرى، فلا وجود لأصل يتكرر، ولهذا قلنا إن التكرار لا يوجد خلف الأقنعة، بل هو ما يتكون بين الأقنعة وفي تحولها[77]؛ فالتكرار لا يتحقق إلا بوجود تكرارات أخرى تتنكر فيه وتتكون من خلال هذا التنكر[78]، لأن جوهر التكرار هو كونه اختلاف اختلاف، أي اختلافا يحيل على ذاته لا أكثر (بلانشو)؛ اختلافا يحيل على سطح لا عمق له، ولهذا كان التكرار عند دولوز «مغطى» vêtu، لأنه يتكون في ألبسته وأقنعته، على عكس التكرار التمثلي الذي هو، وكما أشرنا، تكرار عار وصلب، لأنه ليس إلا القوقعة التي يتقدم فيها التكرار الأول إلى التمثل[79].

ليست الهوية هي التي تؤسس للاختلافات إذن، بل الهوية هي ما ينتج عن تكرار ما يختلف، فالحياة ليست خطا واحدا متصلا، بل هي أطراف منفصلة كل واحد منها يكرر الآخر بكيفه المستقل، ولهذا قلنا إن الاختلاف هو وحده ما يتكرر، وأن وصف التكرار لا يقال إلا على الاختلاف[80]، أو بعبارة أدق، لا يقال إلا على الهوية التي هي مفعول بعدي للاختلاف.

### التكرار و العود الأبدي

لا يكتمل حديثنا عن الاختلاف و علاقته بالتكرار دون أن نستحضر مفهوما أساسيا آخر هو «العود الأبدي»، من حيث إن العود الأبدي هو ما يصور لنا ماهية الاختلاف ومنطق عمله، في أكثر صوره كمالا و عموما.

يجسد العود الأبدي، عند دولوز، محاولة للتفكير في التواجد المفارق للاختلاف و التكرار، من حيث إن التكرار هو ما يتحقق باختلافه، و من حيث إن الاختلاف هو ما يتكرر في اختلافه، أي ما يعود دائما دون أن يكون متماهيا مع ذاته. هنا أيضا، و بأثر من الوهم التمثلي عن التكرار، لا يرى الحس المشترك علاقة بين العود الأبدي و الاختلاف، لهذا فهما عنده نقيضان. على العكس من ذلك هو الأمر عند دولوز، فبحسب ما يؤوّله من نيتشه، وبحسب ما يتصوره من ماهية التكرار، فلا يعود عنده «إلا ما يتخالف»[81].

في نص «نيتشه»، يقرر دولوز أن واحدة من التناقضات الكبرى التي قد نسقط فيها في قراءتنا لنيتشه، هي أن نفهم العود الأبدي باعتباره عودة نفس الشيء[82]، لأن الاختلاف والعود الأبدي هما على الحقيقة حليفان، فما يعود هو المختلف دائما و المنزاح دائما، وما يعود ليس هو الكم أو الكيف، بل هو الاختلافات الشديدة المتغيرة، لهذا فالعود الأبدي لا يقال إلا على الشدة الخالصة من حيث هي فاعل التفردات كما بيّنا[83]، فالعود الأبدي ليس كيفا خارجيا ممتدا، بل هو درجة من الشدة، بل أقوى تجسيد للشدة، ولهذا كان عودا يقال على الاختلافات[84].

76. Ibid., p. 28
77. Ibid., p. 28
78. Ibid., p. 37
79. Ibid., pp. 37 – 38
80. Ibid., p. 32
81. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 122–123 – 167
82. G. Deleuze, **Nietzsche**, op. cit., p. 41
83. G. Deleuze, **Différence et répétition,** op. cit., p. 60
84. Ibid., pp. 311 – 313

لهذا الاعتبار فإن العود الأبدي عند دولوز هو أرقى غايات الفكر، إذ هو الذي يمكن من لحم الاختلاف بالشدة بتواطؤ الوجود* وهو ما يحفظ الاختلاف و المحايثة دون أن يلغي استقلال الوجود أو يخلطه مع هاته الاختلافات التي يقال عليها، وهو ما يحفظ الوجود و تواطؤه قياسا إلى ما يقال عليه[85].

الوجود عند دولوز هو ما يعود في اختلافه، و لهذا فالعود الأبدي هو الماهية التي تقال على الاختلاف، والجمع الذي يقال على المتفرق، والتساوي الذي يقال على التنافر. فإذا كان الوجود يقال بنفس المعنى على كل ما يوجد، فليس ذلك لأنه واحد، بل لأنه ما يتحدد في كل مرة و في كل اختلاف كعودة و تكرار للاختلافات، فليس الوجود هو الذي يعود، بل الاختلافات و التعددات، وفعل عودتها هو ما يدفع إلى القول بتواطؤ الوجود؛ وهو ما يعني أن الهوية تصبح دائرة على الاختلاف، و ليست نموذجا أوليا له، و في هذا التحديد تتجسد قوة نيتشه[86]، و لهذا كان العود الأبدي هو الانطولوجيا الوحيدة الممكنة، من حيث إن هذا العود، هو ما يقال على التكرار الذي هو في جوهره تكرار لما يختلف[87].

---

* . أنظر الفصل السابق.

85. Ibid., p. 53

86. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 59

87. Ibid., p. 388

# الفصل السادس عشر

## الحدث

«في حالات الانصهار لا شيء يتبلور أو يتحدد إلا بإدماج أجزاء من الحدث المستقبلي»

Charles Péguy, **Clio**, édition Gallimard, Paris, p. 269.

«جرحي كان موجودا قبلي، أنا الذي وجدت لأجسده»

Jo. Bousquet, cité in **Logique du sens**, op. cit., p. 174.

يقرر دولوز غير ما مرة بأن هدفه الأساس من كل ما كتب كان هو «فهم طبيعة الحدث»[1]؛ الحدث في ذاته خارج كل تحقق تجريبي أو تصور تمثلي، والحدث من حيث هو صيرورة تتحقق على بساط محايثة محكوم بزمن الآيون[2]؛ لأن فهم هذه الطبيعة عنده هو المفتاح الكفيل بتبيان ماهية الفكر والوجود معا، و هذا هو ما يبرر كون كل من اشتغل عليهم من الفلاسفة، كانوا بكيفية أو أخرى متعلقين بمفهوم الحدث، وفي مقدمتهم الفلاسفة الأنجليز والرواقيون[3].

والحدث عند دولوز هو بتعريف أولي «لقاء»، أي اصطدام بين «سلسلتين» séries يتحقق به تغير يسري فيهما معا[4]. ولهذا فالحدث هو النسيج العميق لمجموع ما يوجد، وهو البداية دائما. وأول الأحداث هو حدث الكاووس الذي يجبر الفكر على اصطناع بساط للمحايثة يمكّن المفاهيم من أن تحقق عليه[5]، وعن هذا الحدث الأول تتناسل الأحداث الأخرى التي هي دائما شديدة ومتفاعلة وحية[6].

ومن طبيعة الحدث أنه لا يحتكم لأي خطة أو مسار قبلي، تماما كما الجذمور الذي هو أحد نتائجه، أو التوليف الذي هو أحد أسمائه الممكنة. و الحدث إثبات مطلق للحظ والانفتاح، لأن

---

1. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p. 194
2. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 172
3. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 81
4. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 155
5. François Zourabichvili, **Le vocabulaire de Gilles Deleuze**, op. cit., p. 38
6. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 406

كل حدث هو «تحديد» يحيل على «لا تحدد» هو الأساس فيه La détermination indéterminée، ولهذا كان الحدث في ذاته فصاما، أي تعددا و اختلافا داخليا، و هذه الخاصية هي ما يمكنه من أن يكون عنصر الربط الخلاق بين كل عناصر الوجود. ومن طبيعة الحدث أيضا أنه لا يحمل أي دلالة أو معنى، لأنه هو المعنى نفسه[7]، إذ هو سطح لا عمق فيه، و ظاهر لا باطن له؛ إنه حركة وسطية[8] محايثة لا ترتد إلى أي حدث آخر سابق عليها، ولذلك فالحدث كمفهوم لا يمكن تناوله في إطار كرونولوجي، فالحدث يؤزم منطق التاريخ الكرونولوجي، لأنه من غير الممكن استيعابه باعتماد مفاهيم الماضي و التراكم، أي في إطار تناسق كلي و عام[9]، ولهذا فوحده «منطق المعنى»، كما يتحدد مع دولوز، قادر على تبين ماهيته و بنيته[10].

و الحدث في بنيته الداخلية هو عبارة عن سديم من الجزيئات[11] التي تلتقي بشكل غير دال مع بعضها، فتندفع نحو الصيرورة، بأن تحمل على بعضها تحولات افتراضية باعثها دائما مجال التفاعل الذي تخلقه التلاقيات الوسطية، فمن طبيعة الحدث أنه يتحقق في «البين بين»، أي في الوسط و ليس في الأطراف[12]، و لهذا فمن غير الممكن كذلك أن نتبين ماهيته باعتماد مفاهيم المنطق الأرسطي، إذ الحدث ليس جوهرا، بل هو «تنافر إثباتي وسطي»، والتنافر الإثباتي» لا يقبل الاحتكام إلى مبدأ عدم التناقض.

و إذا كان هناك من فيلسوف قد وعى هذه الطبيعة غير الأرسطية للحدث، وأدرك قوته الحركية المفككة لكل أطر المنطق الساكنة، فهو الأنجليزي وايتهيد، صاحب كتاب «الحركة والواقع» «Procès et réalité» الذي هو في تصور دولوز، أحد أهم كتب الفلسفة المعاصرة.[13]

## من الماهية إلى القضية

من المعروف عن وايتهيد أنه أحد أركان المنطق المعاصر، وأساس اجتهاداته المنطقية والفلسفية كله يقوم على ما اشتهر ب «المنطق القضوي»Logique Propositionnel، وجوهر هذا الضرب من المنطق قائم في كونه يعطي الأولوية في الحكم المنطقي، للعلاقات والترابطات على حساب الماهيات، على العكس تماما من المنطق التقليدي. فلا ذوات ولا جواهر في منطق وايتهيد، فكل وحدة أو كل ماهية هي صيرورة تتجاوز ذاتها، ولهذا كانت الذات عند وايتهيد ليست Sujet بل Super-jet [14]، إذ كل ذات هي في مسار تجاوز دائم لذاتها[15]. فالماهيات هي العارض و الطارئ، في مقابل التعالقات التي تصير بالمقابل هي الثابت و القار، لأن المحمولات ليست متضمنة في الماهية، بل هي ما تلاقيه و تحتويه لفترة فقط. وفعل التلاقي و الاحتواء

---

7. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 34
8. G. Deleuze, **cinema I** , op. cit., p. 11
9. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., pp. 46 – 208 – 209
10. G. Deleuze, **L'île déserte**, op. cit., p. 256 / Cours du 17/03/1981
11. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 79
12. G.Deleuze, C.Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p. 217/ **Empirisme et subjectivité**, op. cit., p.109
13. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 364
14. G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., p. 27
15. G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., pp. 103 – 107

هذا هو ما يأخذ عند وايتهيد صفة «الحدث»، ولهذا كان الحدث و رابط المعية (et) هو الأجدر بالتفكير والتدبر المنطقيين[16].

مثلت هذه الانفتاحات المنطقية مصدرا مهما استلهمه دولوز لتحقيق طموحه في بناء فلسفة حدثية، بحيث يمكننا أن نجزم بأن كثيرا من مفاهيم دولوز و تصوراته عن هذا المفهوم، هي في النهاية مفاهيم وايتهيد و قد شذبت و أفرغت من دلالاتها المنطقية الخالصة، وشحنت بروح فلسفية أنطولوجية؛ فالذات التي هي في «مسار تذوّت» دائم عند وايتهيد، هي عينها الذات التي تنتج عن التفرد و تدخل في مسار الترحّل والترسّم عند دولوز، وهي عينها الذات الفصامية المسكونة دائما بالخارج و بالآخر «Je et un autre»، فسواء عند وايتهيد المنطقي أو عند دولوز الفيلسوف لا ذات إلا بالعالم، و لا مفرد إلا بالجمع، عكس ما يتصوره الكوجيتو. كما أن فكرة أن ما يدوم ليس هو الجوهر أو الماهية، ولكن الإمكان و الصورة المفتوحة على التحول عند وايتهيد، هي نفسها ما يقصده دولوز حين يقول بأن الأشياء ليست انغلاقا بل تواصلا مع الحدث، وأن كل تحديد يستدعي افتراضيا باقي التحديدات، و هي نفسها ما يقصده بقوله بأن الدائم هو قوة الشدة الاختلافية، ولهذا كان ما يدوم عنده هو الصورة المتحولة في الزمان، أي الدفق والصيرورة والحدث المتعدد المتحول بعضه في بعض، وليس المواقع[17]. كما أن محاولة وايتهيد تجاوز ثنائية الجوهر و العرض والماهية والكيف والحقيقة و الخطأ باعتبارها أحكاما مكانية ثابتة لا تتناسب مع مسار التواصل الخارجي، والتلاقح غير الحملي[18]، هي عينها ما أقره دولوز حين دمج الثنائيات، وأثبت أن حقيقة كل موجود قائمة في كونه «انفصالا اثباتيا»Disjonction affirmative و ليس رفعا لطرف ثالث بينهما Exclusion، و هذا هو نفسه ما يقصده حين يتحدث عن «الموت الفلسفي للإله» الذي لا يعني عنده سوى نفي ثنائيات العالم (الجوهر و العرض، والحقيقة و الخطأ) وذلك بأن نثبتهما في نفس الآن[19]، فالحقيقة ليست نفيا للخطأ، بل شيئا مهما و مثيرا يتناسب مع الحدث الحي؛ إنها صيرورة، وليست حالة أو طرفا نهائيا.

قيمة وايتهيد إذن تأتي من كونه الفيلسوف الذي قدم لدولوزالإمكانية المنطقية لتصور الحدث خارج الثبات الأرسطي، أي قدم له إمكانية التفكير في الحدث كترابط ظرفي يترهن، و كدرجة شدة تتفرد[20]. فإلى وايتهيد يعود الفضل، في تصور دولوز، في إبداع تصور منطقي يتقدم فيه الحدث كتوليف و تحوُّل يدخل فيه كل طرف ليصير ويتعدد ويتخالف مع ذاته.

غير أن مرجعية وايتهيد عند دولوز، وباتساق مع روحه التوليفية العامة، لم تكن هي الوحيدة، بل كانت هناك مرجعية أقدم هي الرواقية، إذ الرواقية هي التي استطاعت، بحسبه، أن تبين فلسفيا، و بروح محايثة تامة، منطق الحدث و معناه في أجلى صوره.

تمثل الرواقية، من منظور دولوز، لحظة استثنائية في تاريخ الفلسفة ، فهي المدرسة التي انتصرت للجسم ضد الماهية و للمادة ضد الصورة؛ وهي الفلسفة التي استطاعت، بتصورها

---

16 . خصص دولوز فصلا مستقلا لوايتهيد في كتابه عن ليبنتز p. 112 à la p. 103 ( Chapitre VI/ **le pli**).

17 . G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 305

18 . G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., p. 111

19 . G. Deleuze, **L'île déserte**, op. cit., p. 105

20 . G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p. 217

الخالص عن الزمن و بتصورها الحي عن الأشياء؛ أن تبني عالم محايثة مطلق يتحدد فيه كل ما يوجد كقدر من القوة يتحقق على مستوى السطح و القشرة[21] دون أن تحتاج الاستناد إلى مبدأ أعلى أو منطلق أول. فكل ما يوجد هو عند الرواقيين جسم، أي مفعول فيزيائي مفتوح على القدر والحظ[22]، فلا شيء عندهم مجرد، فكل ما هو كائن يتحدد كقوة و أثر، بما في ذلك الفكر نفسه الذي هو عندهم «حدث» و «ترابط جسمي وسطي»، و ليس ماهية تحمل على جوهر هو الإنسان. جذور وايتهيد بهذا المعنى كلها في الرواقية، لأنها هي أول من طرح بديلا منطقيا «حدثيا» لمفاهيم أرسطو، لتكون بذلك أول من مهد الطريق أمام فكر المحايثة اللاحق الذي سيتحقق مع دان سكوت و سبينوزا و لويس كارول[23].

وفكر الرواقيين ينطلق من حدس أساس هو أن الصفات أحداث وليست محمولات لجواهر[24]، Des actes et non des attributs و العلة في ذلك عندهم هي أن لا علاقة توافق أوتناسب موجودة قبليا بين طرفي العلاقة الحملية، فالأصل في التعالقات هو الاختلاف، ففي اللغة مثلا العبارة مختلفة تماما عمّا تعبر عنه، و لكن التعبير لا يتحقق إلا في تواجدهما المشترك، و هذا هو المعنى العميق للمحايثة كما سيُوضح بعدهم سبينوزا في فلسفته العبارية، فالأحداث تعبر عن ذاتها في الأجسام عند الرواقيين، و لا تحمل عليها كما هو الشأن عند أرسطو، لأن الأحداث ما هي إلا «الأثر غير المادي الذي يقع على الجسم»[25]؛ فالأحداث كيفيات تتحقق عند الأجسام وليس بها، فعندما يدخل السكين في اللحم، أو عندما يسري السم في الجسم، أو عندما تنحل قطرة النبيذ في الماء؛ يحصل اختلاط في الأجسام، و لكن هذه العبارات «سكين في اللحم»،«أنا آكل»، «الماء يحمرّ» تعبر عن تحولات غير جسمية من طبيعة مختلفة[26] لا تقبل أن نردها إلى أي طرف من طرفي العلاقة؛ إنها وقائع تتحقّق فيزيائيا على السطح، و علاقات تترهّن بين الأشياء في الخارج، و ليست جواهر تتبدّل[27]، و لهذا كان عالم الرواقية هو عالم الفعل المادي الحي، و كان المعنى عندها هو الحدث الفيزيائي المفارق الذي يلحق بالموجود[28]، فلا إمكان للمعنى عند الرواقية إلا و يحايث في ذاته اللامعنى، من حيث إن اللامعنى عندها، كما عند دولوز وعند الرياضي و الأديب لويس كارول، هو أرقى إواليات المعنى[29]؛ فالمعنى هو الحدث مدركا على السطح، أي هو أثر المطلق في الأشياء[30]، وما يتحقق في السلسلات المتنافرة ليثبت فعل الافتراضي[31]، فلا وجود لمعنى إلا ويحمل في عمقه اللامعنى، تماما كما لا حياة إلا و تحمل في جوهرها الكاووس الذي عنه تصدر كل إمكانياتها و تحققاتها[32].

---

21. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 13
22. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 113
23. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 78
24. Ibidem
25. Emile Brehier, **Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme**, édition Vrin, Paris, p. 11
26. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 109
27. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 34
28. G. Deleuze, **L'île déserte**, op. cit., pp. 20 – 22
29. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 201
30. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 17
31. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 79
32. G. Deleuze, **L'île déserte**, op. cit., p. 128

عالم المحايثة الدولوزي إذن هو عالم الحدث و ليس عالم الوجود الساكن؛ الحدث من حيث هو شرط تحقق الفكر في الزمان و المكان، تماما كما «الفينومين» عند كانط[33] الذي هو عنده، كما بينا، ليس مجرد «ظاهر» لعمق apparence de l'essence بل شرط تحقق الظاهر نفسه L'apparition ، أي الشرط الذي يحدد معنى الموجود و يجعله ممكنا.
ليبنتز أيضا كان بهذا المعنى رواقيا[34]، لأن كل شيء عنده مفتوح على الممكن وعلى العرضية والتلاقي، فكل موجود هو حدث، أي أن كل شيء إمكان مفتوح حر[35]، فصحيح أن حساب الله مطلق، و لكنه ليس ضروري الحدوث، لأن الترابط بين المحمولات والموضوعات ليس ترابطا ضروريا، بل إمكانيا فقط[36]، فحتى الإنسان هو محض حدوث، من حيث هو «إوالية ذاتية» تتوزع بين المطلق و العلة الداخلية، لهذا كان ليبنتز عند دولوز الفيلسوف الذي ارتقى إلى تصوير العالم في صورة سطح محض وشكل صرف، و لهذا كانت فلسفته نزعة «شكلانية» Maniérisme[37]* يتقدم فيها العالم كبنية من الجزيئات، وكجملة «افتراضيات» virtualités ترهن في «الأوليات»، فلا عالم خارج الأوليات التي تعبر عنه، من حيث إن الأوليات في العمق هي هدير و حركة داخلية لا تنقطع[38]، و لهذا يحق لنا أن نصف دولوز بكونه فيلسوفا ليبنتزيا، ما عدا أن ليبنتز - كما سبق ووضّحنا- يلتجئ في النهاية لمفهوم «الضمان الإلهي» واللـه ليضمن تناغم العالم و الفكر، في الوقت الذي يعرض فيه دولوز عن هذا الضمان وعن هذا التناغم ليثبت التفرقة la divergence والفصل la disjonction فيصير كل ما يوجد مشروطا بقوتي الكاووس و الحدث العادمتين؛ قوة تُهدّد بتحويل بساط المحايثة إلى بساط للموت، لأن «التعايش المتزامن» لكل الممكنات في نفس الآن la compossibilisation des incompossibles يجعلها قابلة لأن تنحل وتنعدم في أي لحظة[39].

## الطي

من المشهور عن دولوز كونه فيلسوفا «أرضيا»، حتى إن أحد أسماء فلسفته الممكنة كما سبق، كونها «جيوفيلوسوفيا»[40]، و السبب في هذه الصفة الغريبة آت من كونه الفيلسوف الذي حدد، ومنذ البدء، طموحه النظري في بناء فلسفة للمحايثة، و الوصول إلى تصور «تشكيلي» (Plastique) عن العالم، و هذا الطموح الأرضي و التشكيلي الخالص هو ما يجعل منه، كما سبق الذكر، فيلسوفا ليبنيتزيا بامتياز، من حيث إن ليبنتز عنده هو فيلسوف الأشكال والمفاهيم و الطيات الباروكية[41]، ومن حيث إن فلسفته هي رياضيات للانثناءات و«ميتافيزيقا للأشكال»

33. Cours du 20/05/1980
34. G. Deleuze, **Le Pli,** op. cit., pp. 72 – 78
35. Ibid., p. 98
36. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., pp. 200 – 201
37. G. Deleuze, **Le Pli,** op. cit., p. 72
* . يمكن هنا أن نستعمل أيضا كمقابل لكلمة Maniérisme كلمة «صنعانية» أو «نزعة الصنعة».
38. Ibid., p. 131
39. G. Deleuze, **Différence et Répétition**, op. cit., p. 339
40. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers** , op. cit., p. 50
41. G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., p. 111

و «فيزياء للمنحنيات»، فقلة هم الفلاسفة الذين بلغوا بنصوصهم القوة المفهومية التي بلغها ليبنتز، ولهذا فهو عند دولوز مصدر لا محيد عنه لكل فلسفة تسعى لأن تنتصر لهندسة السطوح و نسيج البُسط، على حساب صروح الثيولوجيا و سلالم الميتافيزيقا.

و إذا كان لنا أن نمثل لهذه الأهمية الاستثنائية التي يحظى بها ليبنتز في فكر دولوز فسنستند إلى مفهومين اثنين استعارهما دولوز من سلفه الألماني بشكل مباشر، ولو أنه حول فيهما و غيّر بشكل كبير، وهما «الطي» pli و«الخط» ligne.

كل ما يوجد في العالم من منظور دولوز هو نسيج خطوط، وهذا ما يبيّنه «التحليل الفصامي» الذي ليس سوى الدراسة المحايثة لحركة الخطوط في العالم[42]، فنحن والأشياء والأفكار عبارة عن تراكيب خطوط مختلفة ومتداخلة[43] و لو أننا لا نعرفها ولا ندركها[44]؛ فكلنا، أفرادا و جماعات و كيانات مادية و مجردة، مخترقون بالخطوط التي تنسجنا، بقدر ما تحلّلنا[45]، فليس الأفراد في المحصلة سوى علبة خطوط. معنى هذا الأمر أن الموجودات ليست جواهرا، بل تركيبات جزيئية داخلية، والفيلسوف هو الذي بمقدوره أن يتبين حركات هذه الخطوط، وينتبه للحظات التي تتحول فيها عن مساراتها لتمتد في اتجاه آخر، أو تنثني لتكون طيا جديدا. بعبارة أخرى، إن الفيلسوف هو الذي يكون بمُكنته ترصد لحظة تحقق الحدث، لأن الطي هو على الحقيقة «حدث».

ومن طبيعة الخط أنه لا يخضع في مساره لأي تخطيط مسبق، فهو يدور على نفسه [46] ويتلوى و يتباعد و ينفلت و يستقر، بحيث إن لا إمكان لتحديد وجهته قبلا، إذ هو لا ينفك عن التحول في الطريق[47]، و في تحوله هذا ينتعش و يتقوى[48]، ويصنع التوليفات والطيات. وحركة هذه التوليفات و الطيات هي حركة الأحداث التي تلخص العالم، فالعالم في المحصلة، عند دولوز، ما هو إلا حركات و خطوط تتحول و تتكون باستمرار[49].

و الخطوط في عرف دولوز هي على ثلاثة أنواع، كلها أساسية لاستمرارية الموجود ودوامه، أولها الخطوط «المنظمة» أو الكبرى Molaires ومن طبيعتها أنها خطوط ل «التثبيت و التنظيم»، لإنها الخطوط التي تنسج المواد في تفرداتها الفيزيائية و المادية والكيميائية[50]، وهي لهذا كانت العنصر الذي يضمن لنا الحياة، و يمكننا من تمييز «الهويات» العارضة (رجل - امرأة؛ سالب - موجب) و هي بذلك ما يمهد لخلق التوليفات ويمنع ذوبان الأشياء بمفعول قوى الكاووس المفكّكة.[51]

في مستوى ثان هناك الخطوط الصغرى أو «الجزيئية» Moléculaire، وهي في ذاتها عبارة

---

42. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 153
43. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 151
44. Ibid., p.16
45. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 114
46. G. Deleuze, **Francis Bacon-Logique de la sensation**, op. cit., p. 83
47. Ibidem
48. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 269 – 636
49. G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., p. 81
50. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 54 – 527 – 267
51. G. deleuze, **Le Pli,** op. cit., p. 239

عن قوى توليد جزيئية شديدة، وقيمتها تأتي من كونها هي ما يفتح الأشياء على الصيرورة؛ إنها الخطوط التي تخلق الفجوات و البينيات في الخطوط الأولى، و لهذا فهي ما يفتح الهويات على إمكانيات الترحّل نحو توليفات جديدة، وهي التوليفات التي يطلع باصطناعها فعليا النوع الثالث من الخطوط والمسمى ب «خطوط الانفلات» lignes fuites de و هي عند دولوز الخطوط الأجدر بالاهتمام و التأمل الفلسفيين.

وخطوط الانفلات هي في نفس الآن- وبشكل مفارق- خطوط الحياة وخطوط الموت، إذ هي من ناحية ما يحل التركيبات ويردها إلى مصهر الشدة والاختلاف الأوليين، وهي من ناحية أخرى ما يحقق الترحل ويبعث الذوات خارج ذاتها، أي ما يحقق الانفتاح والحياة ويُكوّن التوليفات، و لهذا فهي نقيض الخطوط الأولى؛ فإن كانت الخطوط الثابتة هي ما يحدد الهويات وما به تدرك الموجودات في الزمان و المكان والأحوال، فإن خطوط الانفلات، التي هي دائما مباطنة ومخترقة للخطوط الثابتة[52]، هي ما يصنع توليفاتنا و يحل ترهّناتنا و يرمي بهوياتنا خارج ذاتها، بأن يردّها إلى القوة الأولى التي صنعتها (الافتراضي)، وبهذا فهي خطوط الخلق والتجديد[53]، وهي الفاعل الحق للذوات، و أما الخطوط الثابتة المنظمة فما هي إلا نتيجة و مفعول بعدي لها[54].

غير أن ما ينبغي الانتباه إليه هو أن خطوط الانفلات يمكن أن تتحول في أي لحظة إلى خطوط موت و تحلّل[55]، فرغم أن لكل خط مخاطره، فإن خطورة خطوط الانفلات هي الأقوى[56]، وهذا ما نلحظه في حالات المرض النفسي مثلا، كما يبين ذلك «التحليل الفصامي» Schizo analyse الذي هو الدراسة التحليلية للخطوط و قواها و حركاتها[57]. فصحيح أن كل الناس فصاميون مبدئيا عند دولوز، أي أن كل الناس توليفات للخطوط المفتوحة، و لكن دينامية الانفلات حين تستبد بباقي الخطوط عند شخص ما، نصير حينها أمام حالة تحلّل، وهذا ما يتبدى ويتجسد في مرض الانفصام و البارانويا[58].

خطوط الانفلات إذن هي ما يخلق «الصيرورة» Devenir و يحيي الذوات ويصنع التوليفات، ولهذا كانت كل هوية على الحقيقة «صيرورة» وحركة تحول. على أن الصيرورة عند دولوز لا تحصل تلقائيا، بل تحتكم إلى شروط يحددها التحليل الفصامي في ثلاثة أساسية وهي :

1- لا صيرورة إلا من نقط محددة، و ليس بالكل.

2- صيرورة النقط تبقى مرهونة بقوة الطيات التي تتقاطع فيها.

3- التقاطع يحقق المرور من سلسلة إلى أخرى. فعندما تلتقي سلسلة افتراضية مع أخرى يتولد ما يسري في السلسلتين معا و نكون حينها أمام «كتلة صيرورة» Bloc de devenir[59].

52. G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., p. 291

53. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 47

54. Ibid., p. 137

55. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 280

56. Ibid., pp. 273- 274

57. Ibid., p. 280

58. G. Deleuze, F. Guattari, **L'Anti-Oedipe**, op. cit. pp. 336-330 / cours du 27- 05- 80

59. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, n°3, Géologie, pp. 360 – 362

إن ما تلح عليه هذه العناصر الثلاثة هو أن الصيرورة لا تكون إلا جزيئية[60] Moléculaire، فمن طبيعة الصيرورة أنها غير منظمة و غير دالة، تماما كما يقرر مبدأ القطائع غير الدالة في الجذمور. فالصيرورة متعلقة دائما بالحدث وما ينتج عنه من تحولات وتفاعلات في الخطوط عند تلاقيها، فكل صيرورة هي في العمق حدث؛ حدث يسري أثره في كل مكوناته الجزيئية. إنها، بعبارة أخرى، «طي»، من حيث إن الطي ما هو إلا تركيبة خطوط في حدث. و مفهوم الطي يعود في أصله إلى ليبنتز، حيث نجده يستحضره في مواضع عديدة أشهرها تحديده لمفهوم الأولية[61]. والأوليات عند ليبنتز هي في الأصل زوايا نظر ترهن في ذاتها العالم و تكرره، فكل أولية تعيد إنتاج العالم في ذاتها من زاويتها الخاصة. و لأجل توضيح طبيعة هذا الإنتاج ومنطقه يحتاج ليبنتز لمفهوم Zwielfalt[62] الشهير، والذي يترجم عند دولوز ب «الطي»pli .

بمقتضى هذا المفهوم، يتقدم العالم عند ليبنتزٍ كطي مزدوج في الأوليات، طي أول في الأنفس التي ترهنه؛ وطي ثان في الأجسام التي تحققه. و لهذا فالأولية عنده هي من طابقين :

1 - طابق فوقي، و يتمثل في الوعي (الذي هو إدراك لواحد فقط من الممكنات الإدراكية التي تحققها الأوليات).

2 - طابق تحتي، ويتمثل في المواد العضوية وغير العضوية التي تتداخلٍ بصورتين مختلفين (طي داخلي مولد وعضوي، وطي خارجي بأثر من عناصر الوسط) لتتشكل كترهين للعالم[63].

بيد أن هذا المفهوم لا يبقى مع دولوز كما هو بحمولاته الميتافيزيقية و ثنائياته الصلبة هذه، بل يتحول معه إلى مفاهيم حركية متعددة [64] Implication، Complication، repli كلها تحاول تصوير الحدث و تبين الفعل الحيوي للخطوط التي تلتقي على بساط المحايثة لتصنع الصيرورات. فالثنائيات الجامدة (جسم – روح – ذات– موضوع) عند ليبنتز، كلها تتحول مع دولوز إلى تفاعلات، لأن الأشياء عند دولوز هي على الحقيقة سيولة، و ليست «مواقع» كما عند ليبنتز، فما يهم دولوز ليس المنطلقات، بل المجالات الهندسية ومساحات التلاقح [65] التي يفتح عليها الطي، و لهذا فالطي ليس متعلقا بوعي أو روح، كما عند ليبنتز، بل هو فقط اللحظة الحدثية التي تتحول فيها الخطوط و تتغير. والطي عند دولوز في تكوينه هو أولا خط، أو على الأصح تركيبة خطوط [66]. والخط هو في عمقه توليف نقط، و لهذا فهو مفهوم إجرائي و مهم، لأنه هو ما يمكننا من أن نغير نظرتنا إلى الموجودات، بأن نستبدل بمفاهيم الخط و القوة و الحركة و الجدة، مفاهيم الجوهر و الذات و الهوية[67]، و هو ما سينتهي بنا إلى إرساء تصور شكلاني غير جوهري عن العالم؛ تصور يؤمن بأولوية الحركة و الصيرورة، و بكون الجواهر

---

.60 Ibid., p. 134
.61 G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., Chapitre 2 et 3
.62 G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., pp. 16 – 42
.63 G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., Chapitre 1, pp. 5 – 19
.64 Ibid., p. 50
.65 Ibid., p. 163
.66 Ibid., pp. 27 – 30
.67 G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., p. 107

وحدات فعل وتغير داخلية في الذات[68]، فالطي بطبيعته لا هوية قبلية له، لأنه انفتاح دائم على إمكانات شكلية جديدة؛ إمكانات تتحول معها الصورة إلى مادة، و المادة إلى ذوات، و الذات إلى مجرد زاوية نظر.

والذوات والصفات بهذا المعنى تصير هي أيضا أحداثا، و في هذا تكمن قوة ليبنتز، لأنه الفيلسوف الذي يمكّن فلسفيا من تجاوز أرسطو[69] وتجاوز الأطر الماهوية الجامدة التي صهر فيها المعلم الأول العالم و عناصره. فقوة ليبنتز تتجسّد في كشفه عن معنى الحدث وحركته، وهو ما لم يتمثله أحد من سابقيه، ما خلا الرواقية كما بيّنا[70].

الحياة عند فيلسوف المحايثة إذن هي مسار طي، و البساط هو تقاطع الطيات، والصيرورة هي حركة الطيات المدفوعة بخطوط الانفلات التي تنسجها حين تلتقي[71]، ولهذا كان الفكر جغرافيا، و كانت الفلسفة جيوفيلوسوفيا[72].

و إذا كان الطي يحيل بالضرورة على الخط والحدث، باعتباره علة الثاني و معلول الأول؛ فهو أيضا يحيل على التعدد، لأن كل طي تعدد، في الخطوط التي تُنوّع من أوضاعها أولا، ثم في التوليفات التي تغير من علاقاتها الجزيئية ثانيا[73].

**التعدد**

تحصّل لدينا في فصول سابقة أن مفهوم التعدد هو أساس تواطؤ الوجود عند دولوز، فالوجود الواحد يقال على التعدد، بل هو لا يكون واحدا إلا لأنه تعدد واختلاف، ولهذا فالفلسفات القوية لا تكون كذلك إلا عندما تستطيع أن تبني نموذجا نظريا يحفظ للتعدد وللاختلاف مكانهما باعتبارهما مادة الوجود و أساسه[74]، و إلا سقطنا ضحية الميتافيزيقا دون أن ندري، فإن كانت الآلهة قد ماتت عند نيتشه، فهي قد ماتت من الضحك «حين سمعت أحدها يقول بأنه الإله الأوحد و العلة الأوحد التي تلغي التعدد وتجمعه في ماهيةٍ واحدة»[75].

غير أن ما ينبغي الانتباه إليه هو أن التعدد Multiplicité هنا لا يقصد به المتعدّد، لأن المتعدد يقابل الواحد في الفلسفة، ولهذا فهو ثبات، و أما التعدد فهو عند دولوز تركيب مكاني غير جوهري، أي تعدد دون تقسيم جنسي[76] ـ تماما كما عند سبينوزا ـ لأنه تركيب سابق على التمايز و الانقسام[77]؛ التعدد بعبارة دولوزية أخرى هو «قطيع» meute، أي ما لا يقبل أن يختزل في صورة أو مكان أو زمان أوحدين، إذ الزمان نفسه تعدد كما عرضنا في فصل الزمان، والمكان نفسه تعدد كما عرضنا في مفهوم «السباسيوم»، فليس هناك على الحقيقة في عالم

68. Ibid., pp. 18 – 75 – 76
69. G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., p. 71
70. Ibid., p. 107
71. Ibid., p. 142
72. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p. 50./ G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie?** op. cit., p. 94.
73. G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., p. 5
74. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 4
75. Ibidem
76. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 237
77. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 306 – 307

دولوز من امتداد ساكن، لهذا كان وصف المادية عنده اسما آخر لفلسفة التعدد، بما أن المادة و الأشياء ما هي إلا تركيب طيات و جماع خطوط[78].

ويمكن اختصارا أن نجمع كل عناصر التعدد و شروطه عند دولوز في ثلاثة أساسية، أولها أن لا شيء يدرك في صورة ثابتة، فكل ما يوجد لا يدرك إلا تعدده واختلافه وتنافره، و هذه كما تقدم معنا هي علة الوجود العميقة، فكل شيء هو تعدد ينتج عن تعدد، لأن كل شيء هو نتيجة لمستويات طاقة و ضغط و شدة [79]. وهذا التعدد هو أولا حاصل في الخطوط (ما يصنع الرسوم) و هو ثانيا حاصل في التوليف (ما يصنع الترحل)، و لهذا فما يوجد ليس في المحصلة سوى حركة الذهاب و الإياب التي لا تنقطع بين هذين الحدين. ثاني هذه العناصر هو أن التعدد يتحقق بشكل محايث ومتلازم، أي أنه تركيب داخلي و ليس صورة أو كلية تلمّ و توحد من الخارج، فالتعدد ليس معناه جمع الكثرة في الواحد، بل هو ترابط مخصوص و ظرفي لا يرتدّ إلى مركز أعلى أو مكون أعم[80]، فما يشدّ التعدد و يضمن اتساقه هو فقط رابط المعية et [81]. ثالث هذه الشروط هو كون التعدد صيرورة، أي تركيبا يتحدد زمانيا ومكانيا وتجريبيا ككثرة و كاختلاف، فكما أن لا صيرورة إلا بتعدد، فلا تعدد إلا في صيرورة[82]، وهذا ما يجعل التعدد مفتوحا على التوليف، و هذا ما قتله برغسون درسا في فلسفته[83] حينما بيّن أنه كيفما كانت التعددات، مادية راهنة أو افتراضية شديدة؛ وقائع حسية أو ديمومة وذاكرة[84]، فهي دائما في صيرورة وحركة، و هي لهذا لا تكون أبدا مكتملة في ذوات، بل هي دائما لاحقة أو سابقة على فعل التذوّت، ولهذا لم يكن من الممكن أن نحدد مسبقا مآلات الإلحاق أو نتائج التفرد.

التعدد إذن عند دولوز هو صيغة وجود و كيفية لتحققه، فالخطوط تعدد و الطيات تعدد والتوليفات تعدد، و الفيلسوف القوي هو الذي ينجح في تصوير هذا التعدد الأصلي، وفي بعثه في قلب مسلمات التمثل الساكنة، وذلك بأن يجعل من التلاقي أساس الوجود ومنطلقه، وليس العكس، وهذا ما يجعل فلسفة دولوز تبدو لنا أشبه ما تكون ب «فينومينولوجيا للتلاقي»، وأقرب ما تكون إلى فيزياء للحركة، وهذه هي علة امتلائها بمفاهيم من قبيل المبيان والشدة والانثناء والطي والحدث والتوليف والصيرورة.

---

78. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., pp. 4 – 5

79. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 286

80. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 236 / G. Deleuze, **F. Guattari, Mille Plateaux**, op. cit., p. 305

81. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 43

82. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 374 – 377

83. G. Deleuze, **Le Bergsonisme**, op. cit., Chapitre 2

84. F. Zourabichvili, **Le vocabulaire de Deleuze**, op. cit., p. 51

# الفصل السابع عشر

## الجذمور

«الموجود الأرقى هو الجذمور، فبه يتجزّأ الوجود و يتعدد»

E. Glissant, **La choée du Lamentin**, édition Gallimard, Paris, 2005, p. 232

«العشب هو دائما صاحب الكلمة الفصل... العشب لا يكون إلا بين المساحات الكبرى المزروعة. إنه ما يملأ الفراغ حين ينبث بين ووسط الأشياء. الوردة جميلة و البقل نافع ...لكن العشب الزائد درس في الأخلاق».

.Henry Miller, **Hamlet**, corrêa, pp. 48 - 49

من أشهر المفاهيم التي أبدع دولوز في نحتها مفهوم «الجذمور»[1] Rhizome. وظهور هذا المفهوم و اشتهاره من ثمة، كان مع نص «ألف بساط» هذا الذي يعد في تصورنا المدخل الأهم لفكر دولوز، بل لعله يكون المدخل الأقوى لكل فلسفات ما بعد الحداثة. والجذمور هو صورة للتوليف، و لهذا فيمكن استعمال المفهومين على باب الترادف، و لو أن الجذمور أخص والتوليف أعم. و الجذمور أو التوليف، في التعريف، هو الصيغة الظرفية التي تتواصل بحسبها التعددات، أي هو صورة التلاقي المصادف الذي تحقّقه التركيبات العابرة و الجزيئية أفقيا على مستوى البساط[2]، وبهذا فكل موجود هو على الحقيقة جذمور، بما أن كل كائن، مهما كانت طبيعته، هو في عرف فلسفة الحدث تعدد وتوليف، أي ترابط ظرفي حركي يتحقق بدون أي مبدأ قار أو غاية تحكمه[3]، وآلة عابرة لا يتحدد معناها و دلالتها إلا مجاليا، أي في حدود ما تمنحه تفاعلاتها وأطرافها المتجاورة[4]. و لعلنا إن شئنا التمثيل للجذمور لا نجد عند دولوز نموذجا أوضح من مفهوم «الآلات الراغبة» Machines désirantes التي ليست في ذاتها، كما حددها هو

1. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille-Plateaux**, op. cit., Plateau 1
2. Ibid., p. 33
3. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, p. 31
4. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., p. 176

في نظريته عن الرغبة، إلا أطرافا متنافرة يشد بعضها بعضا في توليف و تفاعل هو عينه الحياة.

وبداية الجذمور تكون مع التركيب الذي يتحقق بين عنصرين متنافرين، ولكن هذا التركيب يبقى مفتوحا، أي قابلا لما لا يتناهى من التوليفات الأخرى. والتركيب هو دائما أفقي، أي أنه يتحقق على مستوى البساط فقط، و ليس على مستوى الجذور أو الأعماق[5]، لهذا كانت صورة الجذمور نقيضا لصورة الشجرة، و لو أن هذا التناقض لا يعني التضاد، بما أن التقابلات الثنائية ليست إلا آثار الصورة الوثوقية وإشكالاتها الزائفة وقد انعكست على الفكر، إذ ينبغي الانتباه إلى أن الخط ليس نفيا للنقطة عند دولوز، والجذمور ليس نفيا للشجرة، بل هو فقط يقلب علاقة العلية التي بينهما؛ فالخط هو علة النقطة، لأن النقطة ما هي إلا التقاء خطين، و الشجرة ما هي إلا توليف مخصوص لجذمور أسبق. و لهذا فالشجرة ليست نموذجا للجذمور، بل العكس، لأن الشجرة في تركيبها تحيل على نظام تراتب أخلاقي، وعلى منطق تعاقب تاريخي، وعلى جذور تكون هي «أصل» و «ماهية» الفروع والأغصان التي تصير حينها «ظاهرا»، وهذه أمور، كما تقدم، غير مقبولة في فلسفة دولوز، لأنها تسقطنا في تصور تراتبي عن العالم يؤمن بالغائية وأولوية اللوغوس، مع ما يستتبعه ذلك من اعتقاد في الكلية و الثبات والانغلاق والتعالي، وهي كلها مفاهيم تنسف طموح المحايثة، وتخدش صفاء النظرية الإيتيقية للعالم، و تفتح الباب واسعا أمام الثيولوجيا.

مفهوم الجذمور إذن هو ما يمكننا من فهم نظام تواجد الأشياء و تلاقيها، وما يمنح للتوليفات معناها الجغرافي المفتوح والعارض دون السقوط في شرك الوحدة والسكون. على أن توليفات الجذمور عند دولوز لا تعرف الانقطاع، فكل توليف يظل قابلا لتوليفات أخرى وتعددات أخرى لا تنتهي، أي أن كل توليف هو تعديد يغير في طبيعة التوليفات السابقة[6] بقدر ما يتعّدد، وهذا ما يضمن له حياته و يمنع نوازع الموت والجمود من التسلل إليه.

### مبادئ التوليف في الجذمور

هناك ستة مبادئ عند دولوز تحكم توليفات الجذمور و ترحّلاته و تعدداته؛ وهي مبادئ تزكي كلها قوى الانفتاح و ترسخ أولوية الحظ و الصدفة باعتبارهما عنصر الربط الوحيد بين مكونات الجذمور[7]. هذه المبادئ هي على التوالي 1- 2 التوصيل والتنافر؛ 3 - التعدد الإثباتي؛ 4 - القطائع غير الدالة ؛ 5- 6 الخارطة و التصوير . الأول يحقق الثاني باعتماد الثالث الذي لا يمكن تبينه «ابستمولوجيا» إلا باعتماد المبدأين الخامس والسادس.

تلح المبادئ الثلاثة الأولى («الربط»و«عدم التجانس»Connexion et hétérogéinité و«التعدد المثبت»la multiplicité affirmative[8] ) على كون التوليفات الجذمورية إثباتية دائما، ولكنها توليفات لا تتحقق إلا بالتوصيل، توصيل يتميز بخاصيتين اثنتين، أولاهما أنه يحصل بين عناصر هي أصلا موصولة و متعددة في ذاتها، إذ لا وجود، كما قلنا، لجواهر مستقلة

5. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 13
6. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 15
7. Ibid., pp. 31 – 32 / **Dialogues**, op. cit., p. 65
8. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 13 – 15

أومبادئ أولى في فلسفة الاختلاف، فكل عنصر هو في ذاته خطوط متعددة يخترق بعضها بعضا بشكل متواصل في صيرورة حية لا تنقطع؛ و ثانيها أنه وصل بين متغايرات في ذاتها، فلا حتمية فصلية أو جنسية في التوصيل[9] فكل ما يتواصل هو مختلف و متغاير، وهذا هو ما يفتح لخطوط الانفلات أفق الفعل، و يحررها بالتالي لتغيّر نُظم الطي و التلاقي، و يدفعها لتصنع تركيبات جديدة و ذوات لاحقة ما تلبث أن تغير هي بدورها في مواقعها و أقنعتها، في مجال تفاعل بيني يستعصي على كل تصنيف نظري أو أخلاقي.

ويطلع المبدأ الرابع (القطائع غير الدالة[10] rupture asignifiante) ببيان أن لا وجود لمفصل ثابت ووحيد عنده يحصل التلاقح أو التقاطع، فمن طبيعة التلاقيات الجذمورية أنها غير دالة وغير مفصلية، إذ كل نقطة في الجذمور يمكن أن تكون نقطة لقاء بنقط أخرى تبعث الحياة في مجموع التركيب، و لهذا سميت التركيبات الجذمورية «لقاء»، أي صدفا غير متوافقة قبليا، ووصفت بأنها تركيبات جزيئية، أي ترابطات عارضة لا تحمل أي دلالة قيمية ثابتة.

والمبدآن الأخيران[11] متعلقان بطبيعة حضور الجذمور ككلية في تمثلنا، فالجذمور ليس وحدة أو بنية، بل هو مجال تلاق لخطوط مفتوحة وغير متناهية، ولهذا فلا إمكان لتمثله إلا باعتباره خريطة أومبيانا، وليس أبدا بنية، فالجذمور هو على الحقيقة «مبيان» [12] Diagramme، أي خطوط و قوى وآثار اختلافية تلتقي ولا تتوحد؛ وفضاء جغرافي «للترحّل»و«الترسّم»Déterritorialisation، Reterritorialisation،وللفعل الانفعال الأفقيين، وبساط للتلاقح الطارئ الذي هو في العمق أصل كل حياة، تماما كما في مجاز«الشحرية والنحلة» La Guêpe et l'Orchidée الشهير[13] الذي أبدعه بروست واستلهمه دولوز إلى أقصى الحدود، فالنحلة مختلفة كليا عن الزهرة، إذ لا واحدة منهما هي من جنس أو فصل الأخرى، و لا عنصر في الأولى يتوافق قبليا مع الثانية، فهما جسمان متنافران يتلاقيان ظرفيا، لكن هذا التلاقي الظرفي و الربط Connexion الجزيئي بين نقط غير مفصلية، هو ما يخلق إمكان «حياة بينية» Symbiose بأن يبعث الصيرورة والتحول في الإثنين معا، من حيث إن الصيرورة ليست حملا لطرف نحو آخر، بل «توليفا»[14]، فتتحقق بذلك حياة النحلة وحياة الشحرية معا، و لهذا يقرر دولوز بأن التوليف ليس تشبّها بشيء أو انطلاقا من نموذج نحو آخر، بل حركة يتغير فيها الطرفان معا في مسار للتلقف والتحوّل والتلاقي غير المتناظر[15]، و هذا التلاقي هو ما لا يمكن تبيّنه إلا بمنطق الأثر والمبيان، بعيدا عن مفهوم الإطار أو البنية الساكنين[16].

كل موجود إذن في تصور دولوز هو جذمور، و كل جذمور هو توليف، و كل توليف يمكن النظر إليه من زاويتين: «أفقية»، يتحدد بحسبها كمضمون يصنع توليفا ماديا جسديا، يفعل و ينفعل (تفردات)؛ ثم «عمودية»، يكون بحسبها الجذمور مشدودا نحو الترسّم الذي يحدد له

---

9. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 13
10. Ibid., pp. 16 – 17
11. Ibid., p. 19
12. Ibid., p. 637
13. G. Deleuze, F. Guattari, **L'Anti -Oedipe**, op. cit., p. 385/ **Mille Plateaux**, op. cit., p. 17
14. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., pp. 8 – 9
15. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 374
16. .Ibid., pp. 335- 338

مجالا مكانيا للتحقق، ثم نحو الترحّل الذي يخرجه من الرسوم ويأخذه نحو التحول[17]، وفي عمليتي الترسم و الترحل هذين تكون حياته واستمراريته.

## الجسم بلا أعضاء

ويعرض دولوز في نصه الضخم المذكور «ألف بساط» تسميات واستعارات أخرى كثيرة وعديدة لتحديد طبيعة و خصائص الجذمور، نذكر منها «التعدد» و«التلقف» و«الملاقاة» و «الربط» و«الوصل». غير أن هناك صورة و مفهوما أثيرين عنده أكثر من غيرهما يعتمدهما و يكررهما في هذا النص و غيره، و هذه الصورة هي المسماة عنده ب «الجسم بلا أعضاء» le corps sans organes و هو المفهوم الذي يعود في أصله، وكما عرضنا سابقا*، إلى الأديب أونتونان آرتو [18].

و«الجسم بلا أعضاء» عند دولوز- و بدلالته الفلسفية التي يستقل بها على آرتو- هو بتحديد مختصر «تلاق بدون تركيب»[19]، أي مجال افتراضي لا مركز فيه و لا تراتب؛ أي فعل شدة[20] تلتقي عنده العناصر العابرة و تتلقف بعضها بدون أدنى إحالة مرجعية أودلالية قبلية[21]، فلا أطراف و لا حدود و لا إحالات في «الجسم بلا أعضاء»[22]، لأنه في المحصلة مجرد جماع لتعددات و مسارات جزيئية وظرفية في فعل. وفق هذا التصور لا يصبح الجسم مجرد أعضاء تجتمع، بل تركيبات قبل - عضوية تتآلف، و هو ما تنتقل معه القيمة الاعتبارية من «العضو»[23] باعتباره ما يصنع الحياة، إلى فعل التلاقي قبل العضوي، فالأعضاء في«الجسم بلا أعضاء» منحلة و مفتوحة وبشكل دائم[24]، وهذا ما يمنحها إمكانية التركيب، وهو ما يمكننا نحن من أن نتصور الأشياء في أفق محايث لا إحالات قيمية أو سياسية أحادية فيه[25].

ليس معنى هذا إلغاء وجود الجسم، إذ لا بد أن يبقى هناك حد أدنى من الجسم يضمن إمكان الحياة من جديد في كل مرة، تماما كما قلنا في شأن الخطوط الثابتة، بل معناه تحرير الجسم و الوعي من وهم المرجعية و الترتيب و أولوية الأعضاء، فعوض أن تكون الأعضاء هي ما يصنع الجسم، يصير التلاقي في الجسم هو ما يحدد الأعضاء بعديا، وهو ما يعني فتح الجسم على إمكانيات الحياة[26]، وتحريره من التصورات الأخلاقية والسياسية ذات البعد الثيولوجي، ليصير موضوع أثر وتأثير فيزيائيين فقط، تماما كما عرض لنا مع سبينوزا، حيث حياة الأجسام الفيزيائية تتزكى بقدر الآثار التي تعيشها وتخلقها على بساط الامتداد الممتلئ بالتفردات، و هذا

---

17. Ibid., p. 112

*. (أنظر الفصل العاشر ) القسم الثاني

18. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 108
19. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 118
20. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 189
21. Ibid., pp. 191 – 199 – 203
22. Ibid., p. 197
23. Ibid., p. 186
24. Ibid., pp. 33-34
25. G. Deleuze, **Deux régimes de fous**, op. cit., p. 119
26. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 198 – 199

هو الإثبات الأقوى لواحدية الوجود. حل الجسم من أعضائه إذن ليس إعداما للجسم كما قد نتصور، بل هو إحياء وبعث للحركة في كل ما نعتبره ساكنا، و رد كل ما يكوّنه إلى علله الأولى التي هي الأثر والحركة، فكل عضو هو توليف جزيئي، أي هو علاقة بين متنافرات تلتقي في بساط لتكون، ظرفيا، توليفا أعم هو عينه الجذمور.

لا يكتفي دولوز كدأبه دائما، وكدأب كبار الفلاسفة الذين متح من معينهم، بتقرير حدوسه الفلسفية فقط، بل يجتهد لتدعيمها بمرجعيات علمية ورياضية تسند تصوراته وتمنعها من أن تكون مجرد أحكام مرسلة، و كذلك هو الشأن هنا مع مفهوم الجذمور، وهكذا فهو سيعمل على البحث رياضيا لتأكيد جوهر تصوره الجذموري عن العالم، والمتمثل في القول بأولوية العلاقة و الوسط و البينيات على الأطراف والذوات والحدود، و سنده في ذلك سيكون، وهنا أيضا، هو «حساب اللامتناهي في الصغر» l'infiniment petit المذكور آنفا، والذي تحددت معالمه الأساسية في الرياضيات الحديثة، خصوصا في القرن السابع عشر[27].

يتحدد الكائن الرياضي في حساب المتناهي في الصغر باعتباره وسطا يحصل بين طرفين متغايرين، ولهذا فهو يحصل بين الأطراف وليس فيها، وهو ما يمكن أن نتبينه من خلال تحليل النموذج الرياضي التالي : لنعتبر العلاقة الرياضية dy/dx، dx هي مقدار لا متناه في الصغر، أصغر من y ، وdy يساوي صفرا بالقياس إلى y؛ وdx يساوي صفرا بالقياس إلى x، ف dy/dx لن يساوي 0، بل تساوي Z التي هي كائن رياضي غير موجود في أي من أطراف العلاقة التفاضلية الأولى، بل هي طرف ثالث تولد عنهما*، و هذا هو الدليل الرياضي الذي يبين أن العلاقات ليست أصلا نهائيا لما ينتج، بل هي، في تعالقها، تخلق وسطا ثالثا يتجاوزها.

إن ما يعنيه هذا الأمر، من الناحية الفلسفية، هو أن المتناهي يحايث اللامتناهي في العلاقة، بحيث إن اللامتناهي والمتناهي يتحققان في z التي هي المتناهي، وهو ما يعني أن كل موجود و كل مفهوم هو علاقة لا متناهية في ذاتها، و هذا اللاتناهي هو علة وجوده التي لا ندرك منها نحن إلا الجانب المتناهي، بحيث يمكن القول إن المتناهي في الموجود، هو علة معرفتنا بالموجود فقط، أما اللامتناهي، و الذي هو علة وجوده العميقة، فيظل دائما متعاليا و عصيّا على إدراكنا[28].

كل موجود هو إذن علاقة و ليس جوهرا، و قوة وليس صورة[29]، وهذا ما يبرر الرؤية «البينية» التي يتمثل بها دولوز الموجودات و المفاهيم، فالرؤية البينية هي ما يمكن من تبيّن علة الوجود و فعل الصيرورة في الأشياء؛ الصيرورة من حيث هي تيه وانفتاح مطلق يتحقق على بساط حي، وفي زمان هو زمان الساعة الخامسة عصرا؛ زمن الوسط المحض؛ زمن الشفق بين النهار و الليل و بين الضوء و العتمة، الزمن الذي تنبعث فيه كل الكائنات «الخلاسية» من

27. Cours sur Spinoza - 17/02/81 ; voir aussi «**Qu'est ce que la philosophie**» ? op. cit, p.133

*. dy/dx = moins de Y toujours
dy=0 par rapport a Y
dy=0 par rapport à X
dy/dx= z

28. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 66

29. Cours du 17/02/81

مخبئها لتتلاقح و تصنع إمكانيات الحياة[30].

ينتج عن هذه الرؤية الجذمورية للعالم نتائج تقلب كثيرا من الفهوم والتصورات، وهي نتائج نجد أنها تتوافق تماما مع النتائج الإيتيقية والمعرفية التي حصلناها في الفصول والأقسام السابقة، فأهم عنصر في الحياة لا يبقى مع دولوز هو الذوات، بل ما يحصل بين الذوات؛ و أهم مفهوم في الفكر لا يصبح هو الجوهر، بل الرابط (et)، الذي يشكل جوهر التجريبية المتعالية كما تقدم[31]، فلا وجود لذات ولا لموضوع من منظور فلسفة الجذمور، فكل ما يوجد هو ترسبات ظرفية[32] وتوليفات مفتوحة على الزمن[33]؛ توليفات يصنع فيها كل طرف الأخر، و هذا ما يفسر تأكيد دولوز على أن لا شيء يُعطى مسبقا وأن كل شيء يصنع[34]، فكل ما يوجد هو نتيجة تلاقح للخطوط الكبرى و الجزئية والمنفلتة[35]؛ أي أن كل ما يوجد يتحقق في الوسط، ولهذا كانت الأسبقية الأنطولوجية والمعرفية عنده معطاة للعلاقات والأوساط و ليس للأشياء أو الحدود، إذ في الوسط تحصل الحياة وتولد التفردات، وأما الأطراف فهي عاقر لا تخلق شيئا[36]، ولهذا كان الأجدى بالفيلسوف هو أن يهتم بما يحصل «في الطريق»، وليس بالبدايات أو النهايات[37]، أي أن يجتهد لتلقّف لحظة تحقق الإلحاقات المجهولة في لحظة حصولها، وليس لحظة وصولها[38]؛ تماما كما أن الأجدر بالفنان هو أن يبدع التراكيب التي تتجاوز مفاهيم الذات والماهية[39] وليس أن يحتفي بالجواهر، لأن الأهم في الفلسفة والفن، كما قرر نيتشه، هو تمكين الجسم من قوة الحياة، وتحرير الفكر من الكلية و السلب، وفتحهما على الفرح وحيوية التعدد[40].

---

30. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 318 – 319
31. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 43
32. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 54
33. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., pp. 193 – 203
34. Ibid., pp. 157 – 196
35. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 291
36. G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op. cit., p. 113
37. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 29 / G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p. 219 / G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., pp. 37 – 38
38. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 17
39. مجلة l'arc، عدد 43، 1970، ص 54
40. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 324

# الفصل الثامن عشر

## التفرد

« الكلية الفردية هي الواقع الأخير للوجود»

Duns Scot, **Le principe d'individuation**, Ordinario II, 3, premiére partie, introduction. Edition Vrin, Paris, 1992.

المسلمة الأولى في بحثنا عن مبدأ التفرد، هي أن التفرد نفسه» «مبدأ»

G. Simondon, **L'individuation psychique et collective**, édition Aubier, Paris, 1989, p. 11.

«يمكن أن نصف الطبيعة بكونها ذلك الواقع «قبل - الفردي» الذي يحمله كل فرد في ذاته، وبالتالي فعلينا أن نضع في كلمة الطبيعة المعنى الذي كان الفلاسفة السابقون على سقراط يضعونه فيها : [...] «الطبيعة هي واقع الممكن»، هي ذلك «الأبيرون» الأولي الذي كان أنكسيمندر يرد إليه كل صورة أو تفرد»

G. Simondon, **L'individuation psychique et collective**, op. cit. p. 196.

يتحدد كل موجود عند دولوز- بحسب شروط فلسفته الحدثية- بكونه نتاجا لفعل التفرد، فالتفرد هو المولد القبلي لكل شيء، لأنه هو ما ينقل الأشياء من مجال الشدة إلى مجال التحقق العيني، ومن قوة الاختلاف الافتراضي إلى أفق الاختلاف الراهن [1]، و لهذا أمكننا القول إن هذا المفهوم عنده هو على نفس الدرجة من الأهمية التي يأخذها مفهوم الصفة عند سبينوزا.

و بالاستناد لهذا المفهوم لا يبقى من السليم فلسفيا النظر إلى الأشياء باعتبارها ماهيات مكتملة، فهذا ليس إلا وهما من أوهام الثيولوجيا والسيكولوجيا الساكنين، إذ ليست الموجودات إما كمالا أو عدما، بل هي حركة تشخّص و تفرد لا تنقطع، وبناء على هذا ينبغي رد كل ما

1. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 270

هو كائن و قائم إلى الأفق الخلاق الذي نتج عنه و لا يزال ينتج، والذي هو فعل «التفرد» Individuation. ومن طبيعة التفردات أنها «حركية» و«متعالية» و«مجهولة»، أي أنها لا تقبل تحديدا قبليا، إذ هي حركة اختلافية محض قوامها تنافرات شدة و تعددات تصنع و تنتج ما يعمّر بساط المحايثة من شخوص وأفراد[2]، ولهذا أمكننا القول بأن التفردات هي رديف آخر واسم آخر لمفهوم «الماهية الفرد» heccеité عند دان سكوت والذي عرض لنا سابقا.[3]

## الماهية الفرد و الشدة

تقرر معنا سابقا بأن «الماهيات الفرد» هي ما يلمّ الكلي والجزئي، والمطلق والنسبي والمتناهي واللامتناهي في الآن نفسه. إنها زاوية نظر «حدثية» تقع بين الافتراضي والراهن، وبلور زمان يتحقق في فصل أو ساعة أوتاريخ محدد[4]. وهي لهذا كانت وصفا يُحمل على كل ما يوجد، و يوصل بين كل ما هو كائن[5]. و من هنا فهي تأتي إما بديلا عن ثنائية الجسم و الصورة كما عند دان سكوت، أو سمة للوجود في مجموعه (طبيعة واحدة لكل الأجسام و الأفراد تتنوع و تتحول بما لا يتناهى من الأشكال) كما عند سبينوزا، أو رابطا باعتماده يمكننا وصل الحسي بالمتعالي عند دولوز. الماهية الفرد إذن عند دولوز هي «الصفة» التي تمكن من جمع تعددات الخطوط المتباعدة داخل التوليفات[6]. ومن طبيعة هذه الماهية أنها وسط محض و جذمور خالص[7]، إذ هي إطار لا أصل له ولا بداية و لا غاية، وهذا ما يمكنها من أن تنطبق على كل أشكال التفرد، وما يجعلها الوصف الأنسب لنعت التفردات التي تعمر بساط المحايثة[8]. وفق هذا المفهوم تصير الأشياء «تحولات في فعل» و ليست «عناصر في نظام»[9]، فالعالم ليس ذوات مستقلة، بل هو تحولات و دفق في تراكيب[10]، أي تعددات وتركيبات عارضة وظرفية دائمة التحقق، أي قوى و آثار و طيات وجذامير[11]، وهذه خاصية لا يمكن أن نستوعبها أو نفهمها طالما بقينا مستندين في تحديداتنا إلى مفهوم الذات الديكارتية. بحسب هذه التوصيفات والمحددات يصير للتفردات اسم آخر عرض لنا أيضا فيما سبق - في سياق معرفي-* ألا و هو كونها «درجات شدة» Degrés d'intensité.

يمكن تعريف التفردات بكونها «مقادير شدة»، أي علاقات اختلاف متداخلة [12] يتحدد

---

2. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 327 / **Logique du sens**, op. cit., pp. 201 – 204. / G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit, p. 179

3. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., pp. 124 – 125

4. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 318 – 430 – 431

5. Ibid., pp. 320 – 321

6. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 160

7. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 321

8. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 111

9. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 320

10. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op., cit., p. 319

11. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op., cit., p. 321 / G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 111

* . أنظر الفصل التاسع و العاشر من القسم الثاني.

12. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 317

الفرد فيها كحقل حركي أشبه ما يكون بالحقل الكهربائي المغناطيسي[13]، وهو حركي لأن الذات فيه تتكون و تعيد تكوّنها باستمرار بحسب ما تفرضه قوانين التكوّن التي عرضها دولوز في «نظرية التفرد الشديد»[14]، حيث كل تفرد هو درجة شدة يتحقق في زمن الآيون الذي هو في ذاته شدة، إذ إن كل التفردات، مهما كان صنفها، بيولوجية أو سيكولوجية، تتحقق في في مجال قبل ذاتي شديد[15]، ولهذا كانت التفردات هي الصورة الأوضح عن مفارقة الاختلاف وفعله الداخلي[16].

كل شيء إذن هو في صيرورة و تحول وشدة و عبور، تماما كما مفهوم القوة عند نيتشه، حيث تكون كل قوة متعالقة مع أخرى مختلفة [17]، و لهذا فالتفرد ليس حدا، بل عملية تحدد لانهائية، فكل التفردات هي مقادير و تغيرات أثر (Variable d'affects) أجساما كانت أو فكرا أوأفرادا[18]. بحسب هذا التحديد لا يكون التفرد «شيئا» بل «فعلا»، أولنقل إنه يكون الفعل الذي بحسبه تجتمع الشروط المادية لتكوّن موضوعاتها، في حين يكون «التذّوت» Subjectivation هو الفعل الذي بموجبه تجتمع شروط مخصوصة لتكوّن ذاتا مخصوصة؛ ذاتا لن تتحدد بحسب ما ستحققه من وعي، بل فقط بما ستجسده من قوة فيزيائية، وهذا هو ما معنى قول دولوز بأن الفرد نتيجة دائما لما يتجاوزه[19]، وهو القول الذي يعد مبدأ في الفلسفات الحيوية برمّتها[20].

وإن كان من فيلسوف تبين هذه الطبيعة الحية و الشديدة لفعل التفرد، فهو جيلبير سيموندون Gilbert Simondon*، و إن كان هناك من عالم استطاع تصوير هذه المفاهيم في بعدها الفيزيائي الحي، فهو جوفروا سنت هيلر.

**سيموندون، سانت هيلر: الحركة و الصورة**

يتحدد الموجود، باعتبار ما تقدم، في كونه تحققا وسطيا حركيا، أي في كونه حدثا وأثرا يتقدم إلينا في صورة علامة تحرّض الفكر وتحثه على التفكير، والفيلسوف الذي ارتقى إلى التجسيد النظري لهذه الأمور وتصويرها في أرقى صيغة هو جيلبير سيموندون[21]. ولهذا فإن هذا الفيلسوف عنده ، وعلى الرغم من كونه اسما مغمورا، أحد أعمق المفكرين المعاصرين، فيكفي أنه المفكر الذي حول موضوع الفكر من تأمل في الماهيات إلى نظر في العلاقات.

وسيموندون إذا ما أردنا أن نقدم له تعريفا فلسفيا موجزا، هو فيلسوف «الذاتية المفتوحة»؛ والإمكانات الوسطية التي تنفي الحدود، فالفرد عنده ليس قالبا أوصورة جاهزة Moule، بل

---

13. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p. 127
14. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 317 – 338
15. Ibid., pp. 318 – 323
16. Ibid., pp. 317 – 327
17. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit, p. 7
18. G. Deleuze, **Spinoza, philosophie pratique**, op. cit., p. 164
19. G. Deleuze, **Logique** du sens, pp.124 – 126
20. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 237-238

* Saint-Hilair É . G

* Gilbert Simondon ( 1924- 1989 ). **; Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772- 1844)

21. G. Deleuze, **L'Île déserte**, op. cit., p. 120

هو «مسار» تحقق اختلافي، في مجال تفرد لا ينقطع. وهو بهذا الفيلسوف الذي كشف بأوضح ما يكون تهافت التصور «المادي الصوري» hylémorphisme الأرسطي الديكارتي، الذي لم يتحرر منه كانط نفسه. والعالم عند سيموندون هو حركة مستمرة تحققها موجودات «متعددة»، فلا يحق أن نتحدث عن ذوات أصلية أو أخيرة عنده[22]، ولهذا فإن فكره هو في العمق «إبستمولوجيا للصيرورة»؛ إبستمولوجيا تحاول الخروج من «تعالي الذات» إلى تعالي «التفرد قبل الفردي» أو «غير الذاتي»[23]، و تبين المجال المحايث القبلي الذي يكون و يحل الهويات، وبالتالي فهي الإبستيمولوجيا التي توفقت في تحريرنا من التفكير التمثلي الذي يتقدم فيه الخروج عن وحدة الذات وسكونها، كخروج عن إمكان الفكر المنطقي نفسه، لأن الفكر التمثلي عاجز عن تبين فعل التفرد وتعدداته التي لا تنتهي.[24]

والاختلاف الذي يشتغل في الذات هو عند سيموندون لا يُستكمل أبدا، إذ هناك خزان دائم للتفردات يعمل داخل الفرد و يدفعه نحو التعدد و التغير، و هذا ما يجعل الذوات التي تنتج عن هذا التفرد تصبح نتيجة و ليس معطى أوليا[25]، لأنها ترهين افتراضي يلح و يضغط على الراهن، وانفتاح مخترق دائما بقوى الآيون، وليست كينونات مغلقة غفل، فالذوات هي - بعبارة دولوزية خالصة - «ترحّل» إلى رسوم يتحول إلى «ترحل» جديد [26]، وليست استقرارا أو سكونا في موقع؛ إنها توليف وتلاقح يفسل الحياة بالجديد، و هو توليف يتحول معه التلاقي المنطقي الأرسطي أ، ب= أ+ب إلى : أ+ب+أب+ ب أ.

الذات عند سيموندون هي إذن، بلغة ليبنتزية، «طي في الخارج»، أي موقع «باروكي» لزوايا نظر متعددة تعيد ترهين العالم كل مرة في زاوية جديدة (لا مركز، بل تشاكل وتعدد لا نهائي)، وهذا ليس معناه السقوط في نسبية الحقيقة بالمعنى الكلاسيكي، بل إن النسبية تصبح، وفق هذا التصور، هي الشرط الذي بحسبه تتمثل الذات حقيقة متغير ما، «و ليس متغير الحقيقة، بحسب تمثل الذات»[27].

على أن دولوز في تحديده لمفهوم التفرد لا يكتفي بمرجعية سيموندون، بل يزكيها باجتهادات عالم آخر يحتل عنده مكانة لا تقل أهمية و هو جيوفروا سانت هيلر.

يتميز جيوفروا سانت هيلر، من بين مجموع البيولوجيين المعاصرين بكونه العالم الذي فكر في عالم الأحياء كتفردات و كصيرورات عارضة لا تحتكم إلى أنواع أوانتظامات عامة كما هو الحال عند مجايليه، و بهذا يكون هو العالم الذي حقق، في مجال تاريخ الأحياء، نفس القلب الذي حققه سيموندون في تاريخ الفلسفة، فكل نظام حي هو عند سانت هيلر موضوع تحول و تنوع مستمرين، ومفعول سرعة تحكمه علل متعددة لا يمكن تحديدها بشكل مجرد خارج دلالات المجال و درجات القوة والسكون[28]، فالتطور عنده، - تطور الكائنات الحية- لا

22. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 317
23. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., pp. 124-125
24. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 332
25. G. Deleuze, **Empirisme et subjectivité**, op. cit., pp. 13- 15- 103- 120
26. Ibid., p. 162
27. G. Deleuze, Le Pli - **Leibniz et le baroque**, op. cit., p. 27
28. G. Deleuze, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 60

يتحقق بالأنواع الفوقية كما عند داروين، بل بتحول و تنوع مستمر (l'animal comme anomal) يستعصي على كل اختزال، و لهذا فهو العالم «السبينوزي»، على عكس كوفيي cuvier الذي ظل دائما أرسطي المذهب[29] .

وليست الصورة عند سانت هيلر (بالمعنى الأرسطي) شكلا قبليا منتهيا، بل هي قوة وشدة محايثة لا تنقطع عن التحقق، و هذا ما يبرر كونَه عمل في تصنيف الحيوان والتأريخ للأجناس، بمبدأ «الانتظامات العارضة» التي أصلها المادة الواحدة، على عكس كوفيي الذي طرحها كصور جاهزة فوقية[30] (Variable dans un concept universel) فلا ترتيب و لا تصنيف نهائي بالنوع أوالجنس عند سانت هيلر، بل فقط تحديد مجالي متحول متواطئ، يتحقق فيه الحيوان ويتطور بناء على اختراعه لتركيبات جديدة، فالحيوان هو على الحقيقة نظام تعالقات تتجدد[31]، فلا وحدات جاهزة في عالم سانت هيلر، فكل شيء هو تركيب، لهذا كانت حركية الأفراد في عالم الأحياء محايثة لحركية الأنواع. فالفرد سابق على جنسه، بل إن الفرد نفسه ليس سوى حركة شدة مفتوحة، وبالتالي فالأعضاء و الأنواع و الأفراد نتيجة حالية و ظرفية لقوة توليد الفوارق الافتراضية différentiation[32]، و هو ما يعني أن الأحياء تتساوى و لا تتمايز إلا في مدى قدرتها على التواصل مع الحياة، من جهة ما أن مفهوم الحياة عنده، تماما كما مفهوم الوجود عند دولوز، و الكيان عند دان سكوت؛ تحمل بنفس المعنى على كل كائن حي، فالحياة هي طاقة التحوّل التي تسبق التصنيفات، و لهذا فكما أن لا وجود لذوات عند دولوز، فلا وجود لتصنيفات أو أطر قبلية عند جوفروا، فما يوجد فقط هو حركة تفرد دينامية لا تنقطع[33]. لبيان هذا التصور غير الماهوي عن الكائن الحي، يلتجئ سانت هيلر إلى مثالين محددين اثنين هما «البيضة» l'œuf و «الجنين» l'embryon .

يغلب على علماء الطبيعة النظر إلى الموجودات و تصنيفها وكأنها وحدات مكتملة، وذلك باتخاذهم للحظة معينة من مسار تشكل الكائن نموذجا لمجموع صيرورته. وفق هذا التصور يكون الحيوان البالغ عندهم مثلا نموذجا و غاية لحركة و نمو الجنين. الأمر معكوس تماما عند سانت هيلر، فالجنين هو نموذج البالغ و ليس العكس، فلا يمكننا تصور الأمور بالصيغة الأولى إلا في عالم أجسام جامدة وصورية، في حين أن الجسم في حقيقته العضوية الحية هو تركيب مفتوح، أو «علقة» larve لا تنقطع عن النمو، فالفرد يظل في حياته كلها جنينا، فما نحن إلا أجنّة و يرقات لا تنقطع عن «التعضوُن»[34].

يمكن أن نتبين هذا الأمر أيضا إذا ما تأملنا الحقيقة البيولوجية للبيضة، فالبيضة كجسم هي مجال فعل و انفعال لقوى و ديناميات تحايث التحقق و تسبقه، بشكل تكون معه الصور لاحقة و تالية [35]، فالبيضة هي مجال حياة وحركة تعضون تجسد علاقات اختلافية تتقدم كمادة

29. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, pp. 62 – 63
30. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 278
31. G. Deleuze, Le Pli - **Leibniz et le baroque**, op. cit., p. 15
32. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp 319-321
33. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 112
34. G. Deleuze, **L'Île déserte**, op. cit., p. 136
35. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 320

افتراضية تسعى إلى الترهُّن[36]، ولهذا أيضا كانت البيضة نموذجا عضويا للحركة الافتراضية التي تخلق الحياة[37]، ودليلا واضحا على ما يتجاوز الثنائيات «المادية الصورية» التي يحتكم إليها الفكر و العلم منذ أرسطو، إنها تجسيد عملي للتفرد الذي يسبق التذوّت و يصنعه، و الذي لا ينبغي قراءته بنموذج النتيجة الغائية البعدية، بل ينبغي أن نقرأ به هذه النتيجة.

والحقيقة أن دولوز يركز كثيرا على سانت هيلر، وعلى النماذج التي يقدم (البيضة واليرقة و الجنين) و هي النماذج التي إذا تأملناها جيدا سنجد بأنها هي عينها ما استلهمه هو لبناء مفهومه المركزي «الجسم بلا أعضاء» الذي عرضناه سابقا، فهذا الجسم هو مجال متحرر من كل مرجعية[38]، و متحلل من كل الإحالات على الأطراف و الحدود[39]، وخصوصا من ثنائية الصورة و المادة، لإنه صيرورة افتراضية لا تثبت وضعا إلا لتتجاوزه، و لا ترهن حالا إلاّ لتحمله على التحول، و لهذا كان هذا الجسم عند دولوز، وصورته المثلى المجسدة في البيضة عند سانت هيلر، هما الصيغة المادية الأقدر على بيان شروط التفرد و مبادئه.

إن ما فعله سانت هيلر في تاريخ البيولوجيا، أي إحلال القوة المادية الفيزيائية الحية محل المعيار المتعالي الساكن، هو عينه ما يسعى دولوز إلى إثباته و تعميمه كقاعدة في تحقق الموجودات من الناحية الانطولوجية، أي إثبات التفرد كمبدأ قبلي يحقق الاختلاف ويخرجه إلى الفعل في الطبيعة التي هي مدار هذا التفرد[40]، فالذات عند دولوز، كما أوضحنا سابقا، ليست منتوجا قبليا[41] بل هي مجرد «ظرف»[42] ومن هنا أهمية سانت هيلر و قيمته.

## معنى الأنا

وبناء على ما حصّلنا من نتائج يجدر بنا أن نتساءل الآن، إلى ماذا يؤول مفهوم الإنسان والأنا نتيجة لكل هذا التحول؟ كيف يصبحان و إلى ماذا يصيران بعد هذا القلب الجذري لماهية الموجود و الوجود و طبيعتهما و منطق تحققهما ؟

الحقيقة أننا قد عرضنا بعض نتائج هذا الأمر في ثنايا ما تقدم، لكن تجميعها وترتيبها هو الكفيل ببيان قدر هذا التحول و القلب.

إن الأمر الأول الذي نحصّله هو أن الكوجيطو و«مفهوم الهوية» الذي يتأسس عليه، يصبحان غير ممكنين وبدون أي قيمة فلسفية، إذ هما يصيران محض تحنيط أخلاقي لأمور هي في الحقيقة حركة شدة واختلاف، فالذات ليست وحدة، بل هي تركيب ينحل إلى آلاف الذوات و الأقنعة والقوى العاملة جزيئيا فيها؛ والوعي ليس معطى أوليا، بل هو مجرد نتيجة بعدية تتحقق في الإنسان بأثر من الأحداث التي تسري عليه[43]؛ والأنا ليس مجموع سمات ثابتة بها أتعرف على نفسي، بل مجرد توليف ظرفي، أي مجرد عبور وإحساس دائم بهذا

36. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 276- 280
37. Ibid., p. 323
38. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 191 – 199 – 203
39. Ibid., p. 197
40. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 317 – 318
41. G. Deleuze, **Le Pli**, op. cit., p. 85
42. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p. 212
43. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., pp. 138

العبور، أي مجرد تحقق صائر في مسار زماني لا ينقطع عن حل وتفكيك ما يصنع في ذاته[44]، لهذا فالكوجيطو عند دولوز ليس هو «أنا أفكر»، بل أنا أصير وأتعدد و أتوالف وأتفرد بفعل قوى تتجاوزني.

لكن قولا كهذا، من ناحية ثانية، ليس معناه أن الذوات تصير غير موجودة، فوحده الوعي الثيولوجي أو السيكولوجي، كما تقدم، يطرح القضايا في أفق هذه الثنائيات القطعية : إما الأنا المكتمل أو العدم المحض[45]، بل معناه أن وجود الذوات ووعيها بهذا الوجود يصير لاحقا و بعديا، فالذات مفهوم ثانوي، لأنها تركيب منفعل دائما كما بيّن هيوم*، وليست أبدا تركيبا فاعلا أوليا كما عند كانط أو ديكارت، وليس الأمر على ما قد يظهر أيضا عدمية، بل هو دعوة للحياة، لأن الاختيار ليس واردا بين الكوجيطو أونفيه المطلق، بل بين أنا مفتوح على إمكاناته اللامتناهية وآخر محنّط في صورة ولحظة ثابتتين. على أننا إذا ما أردنا أن نتجاوز هذه العتبات العامة و نتوغل أكثر في استخراج عناصر الأنا الإنساني وما يؤول إليه عند دولوز، فيمكننا أن نقدم ثلاث زوايا نظر محدّدة، كلها تلتحم لتكون لنا في الختم نفس النتيجة. هذه الزوايا هي على التوالي : كون الذات مجالا لفعل الشدة و القوة، وهو ما يحيل بالضرورة على سبينوزا؛ كون الذات آخر متعددا، وهو ما يحيل على آرتو وهولدرلين؛ كون الذات مفعولا للخارج والعادة، وهو ما يردّنا بكيفية مباشرة إلى هيوم، وبكيفية غير مباشرة إلى ليبنتز.

**سبينوزا: الأنا درجة شدة و قوة**

من أقوى العبارات التي لخّص بها دولوز تصور سبينوزا عن ماهية الإنسان كونه مجرد «كيفية في الوجود»*، فالإنسان، وفق التصور الإيتولوجي، هو مجرد تعالقات قوى[46]، أي مجرد تكوين مادي وطاقي في صيرورة تأثير وأثر وسرعة و بطء[47]، أي هو عبارة عن درجات قوة داخلية (L'atitude) وخارجية (longitude)، أي مجموع تحويلات كمية وطاقية تعمل و تتلاحق[48]، وليس تركيبا لأطراف تنتظم في وحدة ساكنة[49]. وفق هذا الأمر لا يصبح الجسم مادة لجوهر يسكنه، بل خريطة ومعيار قياس لما يتعيّن، و لهذا كانت إيتولوجيا سبينوزا - التي هي الدراسة المفصلة لمنطق الآثار-[50] هي العلم الذي بمكنته تحديد معنى الأنا من جهة ما هو خريطة للقوى، و مسار سرعات اختلافية وصيرورات جزيئية[51]. يفتح هذا التحديد الحيوي والمحايث أيضا على مفاهيم أخرى، كلها تمتح من هذا الأفق، أهمها كون الأنا درجة شدة وتركيبة خطوط، فالذات إن كانت حقل قوى، فذلك لأنها في الأصل مستوى من الشدة وقدرٌ

44. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 318
45. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 125
*. أنظر الفصل الثاني في القسم الأول.
*. انظر الفصل القسم السادس في القسم الأول.
46. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p.318
47. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p.112
48. G. Deleuze, **Deux régimes de fous**, op. cit., p. 328
49. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 421
50. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 167
51. G.Deleuze, **Spinoza philosophie pratique**, op. cit., p. 165 / G. Deleuze, F. **Guattari, Mille Plateaux**, op. cit., pp. 414 – 415

من التفرد، من حيث إن كل تفرد هو في النهاية «حركة توليد للفوارق في مجال حي»[52]، و لهذا كانت الذوات هي ما يتغير في طبيعته عند التلاقي[53] وهي ما يتخالف مع ذاته بمفعول الأثر، فلا هوية مدخرة لي «أنا»، لأني دائما مركز متحول متباعد عن ذاته[54]. وإذا ما نحن أردنا أن نستعير مفهوما استعملناه سابقا هو مفهوم الخط، فإننا سنقول بأن الفرد يصير عبارة عن سلسلة خطوط؛ خطوط جزيئية وثابتة ومنفلتة[55]، الأولى ترسّم، و الثانية تفتح، و الثالثة تأخذنا نحو إمكانات توليف جديدة، وهو ما يعني أن الذات في النهاية تصير «تركيبا جغرافيا» و ليس نشأة تاريخية[56]، تماما كما يبيّن التحليل الفصامي[57].

**بلانشو : الأنا كآخر متعدد**

يفتحنا التصور السابق على خاصية أخرى هي أن الأنا جمع يقال على المفرد، فحقيقة كل فرد هي أنه توصيل لجملة من التفردات وأدوار الشدة المفتوحة على الاختلاف؛ تفردات متنافرة لا تتواصل إلا في التباعد، ولهذا كانت الذات «تركيبا انفصاليا» Synthèse disjonctive[58] فالأنا ينحل إلى أدوار وإلى آخر و «غير» و«مختلف» يسكنه، وهذا هو معنى قول دولوز، وقبله بلانشو و رامبو بأن «الأنا آخر»[59]، آخر متعدد وليس مفردا. بناء على هذا لا يبقى الأنا المتكلم عند دولوز فردا مكتملا، بل يصير جماعة مترحلة دائما، فمن يتكلم باسمي هو مجال غير ذاتي، بل هو مجال متعال ينفي الوجوه الثلاثة للذاتية (الفرد/ الشخص/ الأساس)[60]، فينزع عني صورة الجوهرية الساكنةDés-objectivation ليرمي بي في زمن الأيون الذي يتحول معه ال«أنا افكر» الديكارتي، إلى الصيغة الرواقية المجهولة «إنه يفكر»[61] فهناك إذن مسافة لا تملأ بين الذات ونفسها، أي أن هناك دائما إضافة لا تختزل[62] وموجودات أخرى لا تختصر تفكر فينا[63]؛ فهناك دائما أصوات جزيئية تتحلل و تتكاثف لتكون صوتي[64]، ففي كل مكان هناك قوى تكوّن أدمغة جزيئية[65] وزوايا نظر تتخالف و تتباعد عن ذاتها و تتبادل مواقعها في زاوية النظر التي هي أنا[66]، ولو أن وهم الذاتية يحاول أن يرد هذا الشتات إلى زاوية واحدة مغلقة تنفي التعدد وتعايش المتعدد في نفس الآن. الأنا إذن ليس معطى ولا نتيجة[67]، بل هو اختلاف

52. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 318
53. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 331 / **Mille Plateaux**, op. cit., p. 310
54. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p.361
55. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 152 / G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. .264
56. G. Deleuze, **Logique du sens**, pp 129- 130- 140
57. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op.cit., p. 151
58. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., pp. 201 – 204
59. Ibid., p. 346
60. Ibid., quinziéme série
61. Ibid., p. 78 /voir aussi **Mille Plateaux**, op. cit., p. 324
62. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 203
63. Ibid., p. 347
64. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p 107
65. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., p. 237
66. G. Deleuze, **L'image temps. Cinéma I**, op. cit., pp. 93 – 96 – 109 – 264
67. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 101 – 107

ينفلت من التكرار لحظيا[68]، و لهذا فنحن على الحقيقة جملة تفردات مجهولة و مترحلة لا تنقطع عن التغيّر والتغيير فينا، فالأنا توليفات لا تنقطع عن التلاقي و التعدد، توليفات تصير معها أ هي أ1 عندما تلاقي ب التي تصير بدورها (ب1) [69] . الذات قناع إذن، ولكنه قناع لا يصنعه وجه، بل تصنعه حركة أقنعة أخرى صغرى لا تنقطع[70]، ولهذا كانت خطاباتنا بصيغة الأنا لا قيمة لها، ليس لأن الأنا غير موجود، بل لأنه متعدد ومنزاح دائما، فتصور دولوز ليس ضد الأنا (anti) كما قلنا، إذ لا بد أن تبقى هناك خطوط تضمن تحقق الترحل والترسم، بل هو تصور يتجاوز الأنا (anté) ويسعى للترقّي نحو هذه القوة التي تجعله منقسما على نفسه إلى الأبد بين مسافات التحليق المتنافر[71].

يتحصل عندنا مما تقدم أن الأفراد هم نتائج حقل للتفرد والتلاقي؛ حقل متعال لاواع هو المسؤول عن كل هوية ووعي[72]، و هذا الأمر يشير إلى خاصية أخرى للأنا عند دولوز، وهي كونه مجال حركة و تموقع في الخارج.

يتقدم الفرد في التصور الميتافيزيقي باعتباره روحا وعقلا عميقين، في مقابل خارج ممتد و حسي، و من هنا التقابل بين الذات و الموضوع، و بين العقلي والحسي. الأمر على غير ذلك عند دولوز، ف «الأنا» الدولوزي «أنا» رواقي يندلق على السطوح[73]، و ليس جذرا أو إقامة؛ أنا دولوز هو هرقل الذي يقاتل فتنة الأعماق و الأغوار، وليس «أبولون» السماوي ولا «ديونيزوس» الأرضي؛ هو حدث في العالم وبالعالم الذي يخترقه من كل الزوايا[74]، ويجعل منه صيرورة[75]، ولهذا كان الفرد دائما في الخارج[76]، فما يحدد ذاتي هو دائما بعيد عني وخارج عن كينونتي[77]، من حيث إن الخارج هو البداية الأولى دائما، فالذات مفعول لبساط المحايثة وليست استقلالا يتأملها، فأنا لا مساحة لي، بل «لا أنا لي»، لأنني انفتاح مطلق و دائم متعدد و قابل للطي إلى ما لا نهاية، و لهذا فالعالم ليس مقابلا خارجيا لي، بل هو موجود داخلي من حيث أنا «ذات - أولية» monade تعود عليه. العالم هو القوة الافتراضية التي ستترهن في واحدة من الذوات، و أما الفكر و العقل و الروح، فما هي إلا تعبير عن هذا العالم الذي هو قوة الوجود نفسه[78]، فأنا تعبيرعن العالم - بالمعنى السبينوزي و الرواقي للعبارة- والخارج هو ما يصنعني ويحلني، لأنه الفاعل دائما للطيات التي تلحق بترهناته فتصوغها بشكل آخر، و لهذا فلا ثنائيات موجودة قبلا، لا ذات ولا موضوع و لا تعالق سببيّ بينهما، فالذات هي فعل امتلاك و تلق دائم Avoir et non être[79] من العالم، فهي ما لا ينقطع عن الانحلال في العالم ، و بالتالي عن التغيّر[80]، فالذات

68. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 107
69. F. Zourabichvili, **Le vocabulaire de Deleuze**, op. cit., pp. 29 – 30
70. G. Deleuze, **cinema I**, op. Cit., p. 127
71. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 236-237
72. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 327 – 331
73. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 178
74. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit, p. 236
75. Ibid., p. 160
76. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 315
77. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., pp. 351 – 356
78. G. Deleuze, **Le Pli - Leibniz et le baroque**, op. cit., p. 37
79. G. Deleuze, **Différence et répétition**,op cité P. 107
80. Ibid., pp. 331 – 332

«يرقة» في كل أطرافها تأمل جزيئي ومحدد[81]؛ يرقة تدخل مع أفراد آخرين وكيفيات أخرى في علاقة غير علية يصيران فيها معا نتيجة ظرفية لمسار تفرّد، ولهذا كان مفهوم «الماهية الفرد» هو الأقدر على بيان حقيقتهما، لأنه يبين أن الذات - كما الموضوع- حركة تحول و وصل[82] تتحقق على بساط محايثة لا يعلو فيه شيء على شيء؛ تواصل يقر بأولوية الخارج على الداخل، إذ لا تحقق لماهية الفرد، إلا في علاقة اختلافية مع خارج و مع مغاير.

**هيوم : الذات كعادة و لازمة**

لبيان الكيف الذي تتحقق به الذات خارجيا، ينحت دولوز مفهوما جديدا وطريفا هو «اللازمة» Ritournelle. يعود هذا المفهوم إشتقاقيا إلى اللغة الإيطالية، وأول من استعمله بدلالة فلسفية هو لاكان، غير أن قوة دولوز تجسدت في كونه حاول بعثه خارج حدوده التحليلية، وسعى إلى توليفه بدلالات أخرى استقاها من إيتولوجيا سبينوزا وسيكولوجيا هيوم.

واللازمة في سياق فكر دولوز حمالة أوجه، فهي بالدلالة الأعم «نظام رغبة» و«منطق وجود» يعرض ذاته في مراحل متزامنة ثلاث، أولها العودة إلى المكان، وثانيها ترسيم مجال نحررّه من الكاووس، وثالثها الخروج من هذا المجال أوالترحّل نحو كوسموس يستقل عن الكاووس[83]. تنضاف إلى هذا التحديد العام دلالة أخص، و هي كون اللازمة «تجميعا ظرفيا لزمان ولمكان»، بغرض «ترسيم مجال من البساط»[84]. على أن هذا التجميع ليس تركيبا جاهزا، بل هو فعل، أي «تعبير»[85] ؛ هو إيقاع ذاتي يتكرر ويعبّر عن حركة الترحّل والترسّم، ويمكن بالتالي من بناء أفق وجود ذاتي أو اجتماعي. و الحقيقة أن ما يهمنا نحن في هذا السياق هو هذه الدلالة المجالية و الجغرافية التي يتحدد بها المفهوم، و هي الدلالة التي عندما نلمّها بمفهوم العادة الهيومي، يتحصل عندنا مفهوم الذات في علاقتها بالخارج و العالم.

والمجال عند دولوز هو معطى مكاني و علائقي، أي هو مسافة بين كائنين تحدد فضاء الحركة[86]، إنه مقتطع من الكاووس[87] به يتحدّد الفضاء الذي منه و إليه يتحقق الترحل، فما يصنع المكان ليس الحدود القبلية، بل ما «يعاود» فقط، فالرسم هو الذي يصنع المكان وليس العكس[88]، لأن التعبيري سابق دائما على الامتلاكي (Expressif-Possessif[89]) عند دولوز، فلا مكان معطى قبليا، بل هو ما يُصنع في توليف الترسّم والترحّل، فالأسماك والطيور و الكائنات الحية التي تحيى في مكان ما هي التي تخلق هذا المكان وتعبر عنه بألوانها وحركاتها و صيروراتها التي تعود[90]، فكل كائن يمتلك لازمة خاصة به، وهو ما يعني أن هناك

81. Ibid., p. 103
82. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 331 – 327 / G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 310- 311.
83. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 396 – 400 / G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., pp. 200 – 201.
84. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 418
85. Ibid., pp. 391-397
86. Ibid., p. 393
87. Ibid., p. 396
88. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 388
89. Ibid., p. 389
90. Ibid. , p. 408

«لازمات» بعدد أنواع السلوكات الحية[91]، وهذه ال»لازمات» المجالية هي ما نجده يحمل عنده تسمية «العادة»(Habitude ،Habiter)؛ العادة بمعناها الهيومي الذي بمقتضاه تكون هي الأصل في الوعي بالذات والأنا؛ العادة التي هي تداخل لقوى بحسبها نتتظرنحن الاستمرار [92]، و لهذا كان الأنا والوعي وكل الحياة النفسية و المادية عند هيوم مؤسسا على العادة[93]، وهذا ما يبرر تحديده للذات باعتبارها «تركيبا منفعلا»، لأن لا وجود لها دون تركيب العادة، و هذا ما وعاه الفلاسفة الأنجليز، الذين لم ينخدعوا يوما بوهم «الأنا».

إلى ماذا تؤول الذات بحسب تحديدات اللازمة و المجال و العادة ؟

إنها تصير حركة ترحّل و ترسّم في مجال يخلق مكانا[94] تنتج عنه عادات هي ما يخلق عندنا وهم الأنا، فما نحن إلا مخيلة تتأمل، و إدراك حسي منفعل في مجال هو الذي يصنع- في حركته- أفق العادة و الأنا[95]، وبالتالي فنحن- كما كل موجود- مجرد «لازمات» مجالية، أي مجرد حركة خارجية على البساط المقتطع من الكاووس.

عندما نستبدل صيرورة التفرد الفيزيائية بالسببية المنطقية المجردة، أي عندما نستبدل الحركة بالجمود، يصير كل شيء درجة شدة، و يصير الأنا مجرد علامة تلمع في المسافة الفاصلة بين نظامين متنافرين[96].

91. Ibid., pp. 397-398
92. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p.101
93. Ibid., p. 107
94. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 402- 403
95. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 237- 238
96. G. Deleuze, **L'Île déserte**, op. cit., p. 131

# الفصل التاسع عشر

## اللغة

«إن اللغة و المسلمات الضمنية التي تؤسس لها، تضع موانع عديدة أمام تعميق الغرائز».

Nietzsche, **Aurore**, Pensées sur les préjugés moraux, (& Fragments posthumes Début 1880 - Printemps 1881), édition Colli / Montinari, édition Gallimard, Paris, 1970/1980, pp. 95-96.

«إننا سنجد في اللغة ... و من أي ما ناحية تناولناها؛ شيئا بسيطا، دائما و في كل مكان سنجد هذا التوازن الدقيق بين الحدود التي يشرط بعضها البعض الآخر».

L. Hjelmslev, **Principes de grammaire générale**, Copenhague, Host & Son, 1928, p. 56.

إذا كان هناك من مفهوم نموذجي في فلسفة المحايثة يجمع منطق الحدث برمته ويلم عناصره المختلفة ويخرجها إلى الفعل عمليا، فهو مفهوم اللغة، خصوصا إذا أخذناها بالمعنى الذي تحددت به في نص «ألف بساط». واللغة هي على هذا القدر من النموذجية والأهمية لأسباب عدة. أولها كونها عند دولوز «حدثا» وموضوع «توليف»، وثانيها كونها نظاما «جذموريا» للعلامات به يتحقق منطق المعنى، وثالثها كونها تحقيقا عمليا «للرغبة» الإيتيقية في الحرية والحياة، ورابعها كونها مجالا لتحقق إوالية «اللازمة» على مستوى الأسلوب، لهذا كله كانت نظرية دولوز في اللغة- في تصورنا- مفتاحا أساسيا للولوج نحو نظامه الفلسفي، وتوضيحا عمليا لغايات هذا النظام، و مراميه النظرية والقيمية.

ودولوز إذ يتعرض لموضوع اللغة، فهو لا يفعل ذلك من موقع العالم اللساني، بل من موقع الفيلسوف، وهو عنده موقع يتعارض مطلقا مع موقع اللساني، حتى إن النظرية الفلسفية في اللغة عنده لا تكتسب قيمتها إلا بقدر ما تسعى لتجاوز التحديد الصوري الجامد للسانيات، فاللسانيات عنده في أغلب مدارسها و توجهاتها ليست إلا الميتافيزيقا وقد سكنت اللغة، لأن

جوهر اللسانيات قائم على التمثل و على التقابلات الثنائية (الكلمات كمادة - والأفكار كروح)[1]، لهذا فالتصور اللساني مثالي في العمق، لأنه يعتبر اللغة شيئا ثابتا متناغما و محكما[2] أساسه الدلالة و الإحالة، و هدفه التواصل والإخبار المتوافق مع مقاصد الذوات المنتجة للخطاب[3]، وهذا هو عينه التصور الغائي والماهوي الميتافيزيقي.

وعلى عكس ما قد يظن اللسانيون فإن تصور اللسانيات عن اللغة ليس هو التصور الوحيد الممكن، بل هو تصور واحد فقط مما لا يتناهى من التصورات؛ تصور أساسه أولوية الدلالة وعمومية الأحكام و ثباتها، وهو الأساس المتعارض جذريا مع الحدس الأول لفلسفة دولوز الذي يرفض «وجود نظام عام للدلالة»[4]، وهذا ما يبرر حكم دولوز بتمثلية وميتافيزيقية الموقف اللساني.

على أن هذا النزوع الميتافيزيقي للسانيات ليس مبعثه نية سيئة أو إيديولوجية ثاوية في نفس العالم اللساني، بل هو نتيجة ضرورية لكل مقاربة للغة تسعى لأن تكون «علمية» و«ساكنة»[5]، والنموذج الأوضح في ذلك هو تشومسكي الذي، وبسعيه لتحقيق طموح اللسانيات في «علمنة» كاملة للخطاب، وببحثه لإيجاد ثوابت تمثل قواعد كونية لدراسة متحولات اللغة الدلالية و الأسلوبية [6]؛ يبلغ معه قتل اللغة حده الأقصى.

وتفادي السقوط ضحية التصور التقني عن اللغة، و بالتالي تفادي السقوط في شراك التمثل لا يحصل من منظور دولوز ما لم نعمد إلى كسر الثنائيات التي تسكن اللسانيات، ودون أن نفضح الديناميات الميتافيزيقية التي تشتغل فيها سريا، و هذا ما لا يتأتى بدوره إلا بقلب مفاهيم الدلالة و التعبيرو التأويل و الأسلوب، وتعويضها بمفاهيم التوليف والعلامة والحدث و الوصل، تماما كما جسد لذلك نص «ألف بساط»، الذي- وفي توسله بهذه المفاهيم الحية- تتحول معه اللغة من تركيب ساكن محدد متراتب، كما في اللسانيات، إلى مجرد تواطؤات توليفية و وأوامر طارئة للتركيب[7]، أي إلى مجرد تحديد لكيفيات وإمكانيات عارضة في القول.

**العلامة و المعنى**

تتكون اللغة في العمق عند دولوز، كما كل شيء، من جملة «علامات»[8]، والعلامات Signes غير «الدوال»signifiants، لأنها ليست إحالة على شيء و ليست صادرة عن ذات[9]، بل هي«كل» متخالف متعدد[10] يتحقق في بساط محايث مبياني، لا ثنائيات تحكمه و لا

1. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 109 – 116
2. Ibid., pp. 130 – 131
3. Ibid., pp. 95 – 96
4. Ibid., p. 169
5. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 127
6. Ibid., p.127
7. Ibid., p. 95
8. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux** pp. 111
9. G. Deleuze, **Foucault**, éditions de Minuit, Paris, 1986, p. 63
10. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 123

سببية أوتبعية تسكنه[11]، بل كل ما يعمره هو أشياء تتقدم كعلامات محتاجة دائما «للتأويل» المتجدد، لأن اللغة ليست صورة عن الأشياء، بل هي قائمة مع الأشياء، و بالتالي فالتعبير لا يكون عن الأشياء، بل عن تركيب و حالة لعلاقة الأشياء مع المضامين[12]، فالكلمات لا تعود إلا على ذاتها، رغم أنها تتحقق في الأشياء[13]، و هذا ما يبرر كون العالم عند دولوز «هيلوغريفيا مطلقة»[14]. غير أن مفهوم التأويل* هذا لا ينبغي أن يخدعنا، بأن نتوهم فيه سعيا من الذات لكشف سر ما يقبع خلف ما يظهر، فالعلامات ليست «رموزا»symboles ، من حيث إن الرموز ليست سوى دلالات لسانية من درجة ثانية تتحرّر من أولوية الوعي و الذات و الثبات[15]؛ بل التأويل هو الجهد الذي تدخل فيه الذات بغرض بناء إمكان إبداعي ظرفي في الفهم بحسب ما تسمح به شروط التفكير على بساط المحايثة الذي هو، في الأصل، مجرد مقتطع من الكاووس*. ففي بساط اللغة لا وجود لإحالات تقبل التأويل كما في اللسانيات، بل هناك فقط حركة مزدوجة للفعل بين الأشياء والأسماء[16]، تماما كما هو الحال مع المفهوم. ولهذا فالعلامات أحداث في العالم؛ أحداث بحسبها تترابط المتنافرات (الوعي و اللاوعي؛ الحسي و غير الحسي) لتعبّر عن الاختلاف الفاعل بعيدا عن ثنائية الدلالة والمدلول، ولتصوّر البعد الانطولوجي الذي يسكنها و يجعلها ممكنة، فالعلامة لا تحيل إلا على ذاتها، تماما كما هو مفهوم «الكيان» ، الذي يجمع في ذاته أعلى درجات الشدة (أكثر الأشياء تفردا) بأدناها (أكثر الأشياء عمومية) عند دان سكوت، و لهذا فهي موضوع «ملاقاة» وليست موضوع تأويل بالمعنى التقليدي؛ إنها ما يحول في إدراكنا و يعدّد فيه بقدر ما ندرك[17]، و ليست مجرد دلالات ساكنة غفلا نتلقاها و نؤولها في هدوء.

**«عبارية» اللغة**

و اللغة إن كانت غير إحالية و غير دلالية، فلأنها «تعبيرية» (التعبير ليس دلالة، والمضمون ليس مدلولا)، و هي تعبيرية لأنها في جوهرها توليف؛ توليف نسبي وظرفي في مجال محايثة محدد هو الذي يلاقي العلامات و يعطيها صورة المضامين[18]. على أن المضامين، وهنا أيضا، ليست دلالات عقلية أو عيانية[19] أو خفايا تتكشف للذهن، بل هي فقط ما «يعود» Répète بتناسب مع لحظة معينة كخارج و كصورة[20]، لأن المعنى ليس إلا صورة الحدث، من حيث

11. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 13 / G. Deleuze, C.Parnet, **Dialogues**.op. cit., p. 34
12. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 110
13. مع الانتباه إلى أن الأشياء نفسها علامات و ليست تاريخا.
14. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., pp. 107 – 110

*. استعمل دولوز كلمة التأويل في بداياته و لكنه تخلى عنها في ألف بساط لما تحمله من مضمون تمثلي و استبدله بالتجريب أو المحاولة كما في الأسلوب الأدبي **Mille Plateaux**, op. cit., p.144

15. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 87

* . أنظر القسم الثاني حول ماهية الفكر

16. Ibid., p. 84
17. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 156 / **Le Pli**, op. cit., pp. 111 - 188
18. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 87 – 175
19. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., Série 3
20. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p. 40

إن الحدث لا ذوات تصنعه، بل هو ما يصنع ذواته للحظة. المعنى هو في الحقيقة حركة تحوّل وصيرورة تنشأ عن علاقة بين جسمين، تماما كما في مفهوم «ليكتون» الرواقي[21]، إنه لاحق وليس مادة في الأشياء، أي حدث يلاقي الأجسام دون أن يكون متقوما بها[22] تماما كما يحصل عند الحكم القضائي على شخص ما بكونه «مذنبا»coupable، فما يتغير ليس مادة الشخص، بل شيئا يلحق بواقع الشخص[23]. كذلك الأمر عندما يبوح شخص لآخر بكلمة «أحبك»، فالكلمة لا تلحق تغيرا بالمادة، بل تحيل على حدث يجعل الطرفين يتحولان إلى محب و محبوب[24]، لهذا كانت اللغة «أمرا» Mot d'ordre[25]، و لهذا كان المعنى مجرد أثر، أي كان حدثا غير جسمي يلحق بالجسم[26]، فالمعنى لا يصدر عن ذات ولا ينبع من أصل[27]، بل هو إنتاج محايث لفعل التفرد، إنه ما يعود على «الفكرة»، من حيث إن الفكرة، كما تبيّنّا قبلا، هي الشرط المتعالي لكل ما ندرك[28]، ولهذا فمن غير الممكن أن تنهض ببيان حقيقة المعنى مفاهيم من قبيل «الدلالة» و«المرجعية»، فالمعنى هو ما يساكن العلامة و يفترضها و تفترضه[29]، في عالم كل ما فيه هو على الحقيقة علامة[30].

ليست اللغة إذن، وباعتبار ما تقدم، ثنائية للموضوع والمحمول، بل حدثا يتعالق فيه طرفان متنافران و يتواصلان ببعضهما، (الكلمات و الأشياء - الذات و العالم - الفعل والانفعال) غير أن هذا الوصل لا ينقطع عن تغيير أطرافه الموصولة، ولذلك فهما لا يأخذان دلالتهما إلا من هذا التعالق الذي يستلزم فيه كل طرف الآخر Présupposition (réciproque)[31] وهذا هو المقصود ب «عبارية اللغة».

والحق أن كل جهد دولوز في «ألف بساط» تركّز على بيان كون اللغة في العمق توليفا يحدد مجال تغيّرات عضوية تلحق بالأعضاء، أي كونها «آلة مجردة» يعادل كل طرف فيها الآخر ويفترضه[32]، بحيث تكون اللغة عالما متوسطا يضم شطريه المكونين (المضمون و العبارة)، وبالتالي فهي ليست «استقرارا»، بل ترحّلا دائما[33] إذ المحمولات، كما تقدم، ليست قائمة في الذوات (المعاني في الكلمات) بل هي لواحق تتساوى فيها الأطراف؛ فلا أولية و لا تعالي لطرف على آخر[34]، لأن اللغة ليست دوالا و مضامين تنتجها ذات مرسِلة، بل هي توليف يلم هذه الأطراف كلها في تركيب عملي «ظرفي» Conventionnement هو الذي يحدد المعنى.

21. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., Série 2
22. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 136
23. Ibid., p. 136
24. Ibid., pp. 102 – 103
25. Ibid., p. 106
26. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 30
27. Ibid., pp. 89 – 90
28. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 356 - 357
29. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p. 202 / **Proust et les signes**, op. cit., p. 110 / Le Pli, op. cit., p. 11
30. G. Deleuze, **Proust et les signes**, op. cit., pp. 107 – 110
31. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 59
32. Ibid., p. 182
33. Ibid., pp. 175 – 184
34. Ibid., pp. 175 – 178 – 181

ولا تعني عبارية اللغة - تماشيا مع التصور السبينوزي و الرواقي الذي هو الفرش الأساس لكل هذا التصور- غير هذا المعنى، فكل هذه المرجعيات تلح على أن لا «ماهية توجد خارج الصفات التي تعبر عنها»[35]، و أن ما يعبر مختلف عن العبارة جوهريا، ولكن في نفس الوقت لا يوجد دونها[36]، فكل ما يتحقق هو نتيجة توليف و ليس فعلا لطرف جوهري مكتمل، وبذلك فالتعبير اللغوي ربط بين نظام للأجسام و نظام للعلامات وتوليف ظرفي بينهما [37]؛ توليف وربط يصل الماضي بالحاضر و الداخل بالخارج[38]، فالصورة والمضمون مثلا هما مستقلان، ولكنهما متحايثان أيضا، إذ هما يفترضان بعضهما، بحيث نعبُر من أحدهما إلى الأخر دونما ضرورة، تماما كما في التمييز الواقعي أو الصوري عند سكوت[39]، فلا وجود لعلية ولا لثنائية ثابتة بين الاسم والمسمى كما يعتقد التمثل، فالتعبير يعود على المعنى الذي هو أعمق من كل تمثل[40] وليس إلى التقابل الثنائي بين طرفين، و إن كان و لا بد من تعديد أطراف فهي ثلاثة على الأقل و ليست اثنين، الدال (signifiant) والمدلول (signifié) و الشيء (chose)، إذ اللغة كما تقدم هي طرف حدثي ثالث يتوسط علاقة الشيء بالصوت أو الذات؛ كذلك التعبير هو عنصر ثالث بين الشيء والحدث، من حيث إن الدلالة و المضمون هما اختلافان يترحّلان ظرفيا عن ذاتهما ليصنعا آلة مجردة (Machine abstraite) أو مبيانا (Diagramme) يمكّنها من التواصل بعضا ببعض[41].

لا وجود إذن لأصل نحيل عليه في اللغة، فما يوجد هو أحداث تلحق بأجسام، و هذا ما يجعل ثنائية التعبير و المضمون عند دولوز حرّين دائما، فهما لا يتعالقان إلا ظرفيا و في سياق تداولي محدد، تماما كما يحصل حين يحيل قول على قول أخر ينقله و يفترضه، إذ التعبير في اللغة معناه التوليف الذي يحصل بين طرفين أو ترسبين يلتقيان في مضمون -حالة قوة- و في نظام علامات هو اللغة[42].

### اللغة كآلة مجردة

هناك مفهوم مركزي آخر يعتمده دولوز لتبيان هذه الطبيعة التعبيرية والوظيفية للغة، هو مفهوم الآلة المجردة. تتجسد حقيقة اللغة أيضا عند دولوز في كونها آلة مجردة عندها تتجمع وفيها تلتقي العناصر المتخالفة التي تصنع التوليف[43]، إنها تفريد افتراضي واقعي، و ليس كلية صورية[44]، أي تلاقح بين عناصر، و تلاق بحرف المعية الذي يؤالف و يركب بين علامات تأخذ دلالتها من فعل تلاقيها هذا.

35. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 21
36. Ibid., pp. 164 – 310
37. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 34
38. Ibid., p. 104
39. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 76
40. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 311
41. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 112 – 114
42. Ibid., p. 91
43. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 86
44. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 126

بهذا الاعتبار تصير اللغة غير ممتلكة لصورة في ذاتها، لأنها ليست مادية ولا دلالية في طبيعتها، بل هي «حركة مبيانية»(Diagrammatic) وظيفية[45]، و لهذا فهي في الصيغة «آلة»، وفي الوصف «مجردة»، أي أنها تركيب بغير محمولات جوهرية مسبقة، على عكس ما يتوهم المنطق التمثلي.

ويستند دولوز لتزكية هذا التصور الحركي عن اللغة إلى مجموعة من المرجعيات، منها الرواقية كما توضح في مفهوم التوليف، و سبينوزا في نظريته عن التوازي، و دان سكوت، و لكن أيضا اللساني الدنماركي المعاصر «لويس إلمسليف» Hjelmslev Louis الذي اجتهد لبناء نظرية متميّزة أساسها اعتبار اللغة علاقة و ليست إحالة، إذ المعنى لا يتحقق عنده إلا في الكلام، لأن اللغة، تماما كما عند دولوز، ليست نسخة عن الواقع، بل تلاقيا ظرفيا بين عنصرين متنافرين يصنعان مركبا، و لهذا فلا إمكانية لدراسة كلية فوقية للغة[46].

بيد أن استناد دولوز الأهم في هذه القضية كان على التداوليات، فالتداوليات عنده هي «اللسانيات الحقيقية»، وما هي كذلك إلا لأنها المبحث الذي يبيّن و بأوضح ما يكون البعد التعبيري والتوليفي في اللغة.

تتميز التداوليات بخاصيتين اثنتين من منظور دولوز، الأولى- وهي الأعم- أنها ترد الثابت إلى المتحول، تماما كما في طموح دولوز العام؛ والثانية - وهي الأخص- أنها ترد اللغة إلى فواعل سابقة على الذات و الوعي و القصدية التواصلية، وذلك على النّقيض مما تفعله اللسانيات. بحسب هاتين الخاصيتين تحدِّد التداوليات ما يحكم اللغة و الدلالة في مجموعة المسلمات التي تتقدم ثاوية خلف نظم التواصل، وهي المسلمات التي تجعل هذه النظم أصلا ممكنة، و لهذا كان الأصل، من منظور التداوليات، هو الخارج المختلف في اللغة، وليس الداخل و المتماهي[47].

التداوليات بحسب ما تقدم تصير هي ما يدخل الحياة في اللغة[48]، فاللغة من منظورها ليست سوى مجموع الأوامر الصامتة و التواطؤات القبْلية التي تجعل الخطاب ممكنا، وهكذا فاللغة لا تحيل على العالم و أشيائه، بل على ما يفترضه التواصل من العالم وأشيائه. قيمة التداوليات كامنة في أنها تكشف عن كون اللغة خطابا غير مباشر[49]، وعن كون الخطاب في عمقه سلسلة إحالات داخلية لا تنتهي، فكل قول يفترض قولا قبليا يجعله ممكنا[50]، ولهذا فاللغة سماع و ليست رؤية.

نتيجة لهذا الأمر تصير الدلالة عند التداوليين جزءا من تركيب قبلي اعتباطي لا أولوية فيه للذات أو للخبر أو لما يحيلان عليه، و يصير المعنى تحوّلا دائما يتجدد مع كل ربط ظرفي يحقق التواصل. هكذا تصير اللغة التي تسعى لأن تكون منطقية و منضبطة مع اللسانيات مجرد جملة من التراكيب المؤسسة على مسلمات غير لسانية وغير منطقية، لهذا فالتداوليات عند

45. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 176
46. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 127 – 139
47. Ibid., pp. 99 – 101 /voir aussi **Logique du sens**, op. cit., p. 109
48. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 106 - 107
49. Ibid., p. 106
50. Ibid., pp. 98 – 101

دولوز ليست مجرد تفسير لاحق على اللغة، بل هي أساس كل لغة، فليست اللغة في الحقيقة سننا أو خبرا أو بنية[51]، بل هي تداوليات معممة، و لهذا فوحدها التداوليات المتحالفة مع التحليل الفصامي قادرة على تبيان معنى اللغة[52].

لم يكن اهتمام دولوز باللغة عارضا أوظرفيا، بل كان اهتماما عميقا تبين منذ اشتغاله الأول على بروست، وتزكى مع «منطق المعنى»، قبل أن يبلغ اكتماله في بداية الثمانينيات مع نص «ألف بساط». عمق هذا الاهتمام و قوته يأتي من كون اللغة عند دولوز موضوع رهان أخلاقي وسياسي ومعرفي وأنطولوجي، فاللغة مسكن الكائن كما قرر هايدغر، وهي حدود العالم كما قرر فيتجنشتين، أي المرآة الصقيلة التي تعكس طبيعة تصوراتنا عن العالم و الفكر، و لهذا فإن الاجتهاد لبناء مفهوم يؤسس لجذمورية اللغة ولتعبيريتها، كفيل بتحرير الفكر من وطأة الثنائيات الميتافيزيقية وما تسحبه معها من مفاهيم كليانية ترسّخ الثبات والهوية والتطابق، وهو ما يفتح الفكر على فعل الاختلاف وحركة الافتراضي، فالميتافيزيقا عند دولوز ليست كيانا متماسكا يتقدم إلينا كبنية واحدة صلبة، بل هي أفعال جزيئية وامتدادات صغرى تشتغل في الفكر واللغة، لهذا فإن مجابهتها لا تكون كلية، بل تكون ببعث الحركة في الشقوق والفروق، وهو ما يعني في مجال اللغة إيلاء الأهمية للمتغيرات على حساب الكيانات الساكنة المتراتبة ، وتقوية فعل «خطوط الانفلات» الداخلية التي تحرر الحياة و تخرجها من دائرة الجمود والسكون، إلى دائرة التجدد و الحركة[53]. حياة اللغة إذن هي في إبداع توليفات جديدة و تركيبات مستحدثة غير مسبوقة، تماما كما فعل كافكا التشيكي في اللغة الألمانية الرسمية، أو الأدباء الروس الكبار - نهاية القرن التاسع عشر- في لغتهم الأم، ولهذا فالأدباء الكبار هم في الغالب «غرباء لغويون»، لأنهم آتون من لغات قطاعية وثقافات هامشية. حياة اللغة لا تكون إلا بترحلها خارج حدود ما ترسمه سلطة التواصل الرسمية، لهذا فإن اللغة القوية ليست هي تلك التي تحفظ كيانها ساكنا وقارا، بل هي التي تغترب عن ذاتها، لتنفعل بلغات صغرى تمنحها قوة الفعل، تماما كما يحصل مع الأدب الانجليزي المعاصر[54].

51. Ibid., pp. 98 – 116 – 127
52. Ibid., p. 182
53. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 139
54. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 72

# خاتمة القسم الثالث

تبدو بعض المفاهيم التي عرضنا في هذا القسم (الوجود، الزمان، الاختلاف)، مفاهيما مألوفة في الفكر الفلسفي المعاصر، إذ لا نكاد نجد فيلسوفا يعتد به في هذا الفكر لم يجتهد في تقديم تصور ما عنها، ولعله لهذا السبب قد يجد القارئ نفسه منجرا إلى طرح تساؤلات عن نقط التلاقي و التباعد في تحديدات دولوز لهذه المفاهيم، و تحديدات فلاسفة معاصرين آخرين من مثل دريدا ( في مفهوم الاختلاف مثلا) و فوكو ( في مفهوم الزمان و التاريخ) وبلانشو (في مفهوم الذات) و باديو ( في مفهوم الحدث). غير أن أهم تساؤلات يمكن أن تطرح في نظرنا هي تلك التي تتعلق بنصوص و تصورات الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر، وهذا الأمر مرده أسباب عديدة، أولها أن هايدغر هو الأصل المعاصر في كل هذه المفاهيم المذكورة (الزمان، الوجود، الاختلاف، الحدث)، ولهذا كانت كل الأقوال الأنطولوجية المعاصرة بكيف أو بآخر في علاقة مع هايدغر. ثاني هذه الأسباب أن الفيلسوفين معا يصدران عن نفس المرجعية الفكرية، «فلسفة ما بعد هيغل»، بل ويشتغلان بنفس المنهج الذي قوامه طرح سؤال الأساس والإمكان وليس فقط البعد الثقافي أو التاريخي للمفاهيم. ثالث هذه الأسباب، و هو الأهم في نظرنا، أننا كنا نحس في بعض اللحظات من قراءتنا لدولوز أنه كان يتحدث وهو يضع نصب عينيه هايدغر، بل كان، وفي مرات عديدة، يخرج لذكر اسمه تصريحا. فدولوز ما فتئ يذكّر بفضائل هايدغر الفلسفية، وهي فضائل يمكن أن نلخصها في أربعة أساسية :

1 - أن هايدغر اجتهد لبناء فلسفة تتجاوز مفهوم الأصل[1]، و تقدم الوجود باعتباره سؤال الفلسفة الأول.

2 - أن هايدغر اجتهد في تحرير مفهوم الوجود من الجنس و الفصل الأرسطيين، وتقديمه في إطار مفاهيم حية مثل «الإيرايغنيس» و«الاختلاف»[2].

3 - أن هايدغر حاول تحرير الفكر من وهم الطيبة و البداهة، وطرحه كضرورة لا نختارها، إذ هو عنده إجبار وإلزام تفرضهما علينا قوى الزمن.[3]

4 - أن هايدغر سعى لتحرير الاختلاف الأنطولوجي من منطق الهوية و الوحدة الأصلية [4] وهو ما نجح فيه إلى حد معين.

---

1. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 259
2. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., pp. 89 – 91
3. Ibid., pp. 188 – 353 / **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 123
4. G. Deleuze, **Le Pli - Leibniz et le baroque**, op. cit., pp. 15 – 42

رابع هذه العناصر التي تغري بعقد المقارنة المذكورة هو أن بين الفيلسوفين تلاقيات تفصيلية في المفاهيم، كما هو الحال مع مفهومي الحدث الدولوزي، و الإيرايغنيس الهايدغري، فقد اشتهر هايدغر عند الدارسين، في سعيه لبيان أولوية الوجود وأسبقيته على الموجود، وفي تفصيله لمنطق تحققه (الوجود) وانكشافه فيه (الموجود) و في وعي الإنسان، اشتهر بالقول إن حركة الوجود تتحقق في ثلاث لحظات أو توترات زمانية كبرى، هي عينها لحظات «الإيرايغنيس»: «الانفتاح» Ouverture/ «السكون» repos/ «الانسحاب» retrait ؛ ليكون «الإرايغنيس» في النهاية هو الحركة التي يكشف بها الوجود عن ذاته في كل شيء، بما فيه الإنسان، قبل أن يعود إلى ذاته ليحتجب ويصمت ويتسترّ[5]. ونحن حين نتأمل هذا الأمر لا يمكن ألا ننتبه للتقارب الموجود بين مفهوم الإيرايغنيس هذا، و بين مفهوم «الحدث» الذي شغل دولوز، من حيث إن الحدث عنده، كما فصلنا قبلا، هو منطق الوجود في عمومه، فاللحظات الثلاث للإريغنيس (الانفتاح والسكون و الاحتجاب) قريبة من لحظات «قبل التفرد» و «التفرد» و «توليد الفوارق» عند دولوز.

مثل هذه الأسباب تغري إذن بعقد مقارنات وبناء تقابلات بين فكر الرجلين، وقد اجتهدنا فعلا في النهوض بذلك، أي في النهوض برصد العلاقات بين المفاهيم المذكورة، بل وبين مفاهيم أخرى من مثل الموت و العلم و التاريخ و الفن ، لكننا ما إن ابتدأنا حتى تبين لنا أن المهمة صعبة، و أنها تستدعي جهدا ووقتا ليسا متاحين لنا هنا، إذ إن من شأن مثل هذا الأمر أن يسقطنا- من حيث أردنا أم لم نرد- في أحد خطأين، إما أن نرد كل الانفتاحات الأنطولوجية لدولوز إلى هايدغر- كما يفعل كثير من المؤرخين - فنعتبر دولوز- ومعه فوكو وديريدا وكل فلاسفة الاختلاف- تنويعات على أطروحات هايدغر، وهذا أمر يمثل خطأ في تصورنا، لأنه ينبني مبدئيا على التعميم، و التعميمات في الفلسفة خطرة وخاطئة؛ وإما أن نظلم هايدغر بأن نحاول الإحاطة به في مجال أضيق من أن يحتويه، و ليس فكر هايدغر مما يقبل بمثل هذا الابتسار.

هكذا وأمام صعوبة المهمة ، آثرنا أن نؤجل هذا العمل إلى مناسبات أخرى، يكون فيها المجال أرحب و أنسب .

لكن إن كان لنا أن ندلي بانطباع عام و تصور شخصي حول فلسفة الرجلين، وحول العلاقة بينهما، فيمكن أن نقول مبدئيا بأن هناك فروقا جوهرية أهمها متعلق بالمرجعيات التي يصدر عنها الفيلسوفان، فهايدغر سليل تيار أِنطولوجي « ثنائي» ووريث لهيغل وللروح الجرمانية المثالية، في حين أن دولوز هو وريث تيار أحادي أصله «المادية» السبينوزية و التجريبية الأنجليزية، و المدارس اليونانية القديمة التالية على أرسطو. و هذا الاختلاف في المرجعيات انعكس على منطق اشتغال كل منهما، حتى في الإشكالية الأساس التي اشتغلا عليها معا (مجاوزة الميتافيزيقا)، فدولوز في مواجهته للميتافيزيقا اعتمد أسلوبا أشبه ما يكون ب«حرب العصابات»، لأن الميتافيزيقا عنده ليست كيانا مكتملا متناسقا نستطيع مجابهته رأسا؛ وأما

5. Jean-Michel Salanskis, **Heidegger**, les belles lettres, Paris, 1977, pp. 90 – 98

هايدغر فقد كان، في هذه المواجهة، إلى الحرب النظامية أقرب، فهايدغر هو «جيش» يسعى لمواجهة «جيش» آخر بمنطق كلي، وهذا ما يرفضه دولوز، لأن كل تناول «كلي» للميتافيزيقا مهدد في نظره بالسقوط ضحية منطقها الذي هو بطبيعته «كلي» ونظامي.

فلسفة هايدغر كما يعنّ لنا، هي أشبه بالسفينة الضخمة التي تمخر لجّة البحر الهادر لتصل إلى بر متحدّد عندها مسبقا، أما فلسفة دولوز فهي أشبه بزورق صغير يصارع على السطح، زورق يصنع ويركّب ويصلح من ذاته باستمرار دون أن يكون له من هدف أوغاية إلا أن يديم ذاته بأقصى ما يمكن ولأطول زمن ممكن على صفحة وسطح هذا الزاخر العباب المسمى عنده ب«الكاووس».

# خاتمة

يبدو فعل الختم في بحث حول دولوز فعلا إشكاليا، ليس لأن جمع أركان هذه الفلسفة الجذمورية وتلخيصها في مضامين و أفكار وعر وعصي فقط، بل لأن مفهوم الخاتمة نفسه، من حيث هو تركيب و جماع لما يسبقه، يتنافى مع الغايات الفلسفية والإيتيقية التي يسعى فكر دولوز لترسيخها، إذ أن فعل الختم لا يكون مقبولا إلا من منظور منطق هيغلي يؤمن بالنهاية و الخلاص الأخير بدلالتهما المسيحية[1]، ولهذا فقد يبدو من الخيانة لهذا البحث، والذي يتغيّا تقديم دولوز و تقريبه، أن نضع له خاتمة تقليدية.

وعيا بهذا الأمر، اخترنا ألا تكون هذه الخاتمة تلخيصا لما سبقها كما جرى بذلك العرف، فالخلاصات نجدها مبثوتة في نهاية الفصول والأقسام، بل ما سنحاول أن نقوم به - وحتى يكون جهدنا مكتملا- هو تقديم و بسط تصورنا الخاص و رؤيتنا الشخصية لهذه الفلسفة؛ وفي طيات هذا التصوّر سنجتهد وسعنا لتقديم تركيبات وخواتم. على أن هذا الطرح لن يكون حُكما أو قولا تقويميا لهذه الفلسفة، فذلك مما يتجاوز طاقة الباحث ومما يسيء إلى المنهج الإيتيقي الذي من طبيعته النفور من الأحكام، بل سيكون سعيا لتوضيح التصور الذي بناه الباحث نفسه حول هذه الفلسفة، بعد ما صاحب نصوصها و مفاهيمها قسطا من الزمان.

تقدم معنا أن خلافا قد نشأ بين الدارسين والمؤرخين حول مفهوم الأنطولوجيا في فلسفة دولوز، والسؤال الذي حكم هذا الخلاف كان هو : هل هناك حقا أنطولوجيا في فكر دولوز؟ و هل كانت غاية الرجل نفسه أن يقدم قولا مستقلا في الوجود؟ وقد تقدم معنا أيضا أن هؤلاء المؤرخين انقسموا حول هذا الأمر إلى فريقين عموما، أولهما يقرّر بأن لا وجود مطلقا لأنطولوجيا في فكر دولوز، لأن تصور الرجل عن ماهية الفكر والتفلسف متعارض مع الأنطلوجيا كإمكان[2]، فما كان يهم دولوز هو الرابط (et) وليس فعل الوجود (est)، ولهذا فسيكون من الخطأ أن نعتبر فكره حلقة في مسار تاريخ الأنطولوجيا[3]، وثانيهما يعتبر أن هناك أنطولوجيا ثابتة في فكر دولوز، ولو أنها «أنطولوجيا ضد الأنطولوجيا»[4]، وهذا ما زكاه دولوز نفسه غير ما مرة عندما وصف نفسه بكونه فيلسوفا كلاسيكيا[5] وأن طموحه هو أن يبني نسقا، و لو أنه نسق مفتوح، أي نسق للتعدد و التنافر يحاول وصل - و ليس تركيب- الأطراف

1 . أنظر الفصل الرابع من القسم الأول.

2 . F. Zourabichvilli et autres, **La philosophie de Deleuze**, édition PUF, Paris, 2004, p. 6

3 . F. Zourabichvilli et autres, **La philosophie de Deleuze**, op. cit., p. 7

4 . Ibid., p. 9

5 . Jean Clet Martin, **La philosophie de Deleuze**, op. cit., pp. 7 – 9

و الأجزاء في تعددها وانفتاحها و تنافرها، وهذا ما لا يمكن أن يتحقق إلا بطريق واحد هو القول ب «التواطؤ»، ولهذا فهناك أنطولوجيا فعلا، لكنها لا تكون إلا بمعنى واحد وأوحد هو «التواطؤ» أو «المحايثة».

ليس الغرض عندنا هنا أن ننتصر أو نقول بقول أحد المذهبين، ولا أن نتبنى قول فريق ثالث لم ير في هذه الفلسفة سوى امتداد الروح الأفلاطونية (باديو)* بل الغرض عندنا هو شيء آخر : أن نكشف عن «محرك» هذه الفلسفة الأول و دافعها، وهو المحرك أو الدافع الذي إذا أنعمنا فيه النظر سنجده بعيدا عن سؤال الأنطولوجيا، فطموح دولوز، في نظرنا، لم يكن أنطولوجيا، ولو أن في فلسفته تصورا أنطولوجيا ثابتا، بل طموحه وغايته كانا - تماما كما هو الشأن عند نيتشه- إيتيقيين على الحقيقة، فدولوز ليس فيلسوفا للوجود، و لا فيلسوفا للمعرفة، بل هو فيلسوف للقيم، و هو ما يعني أن حديثه في الوجود أو في المعرفة لم يكن في العمق حاصلا، في تصورنا الخاص، إلا بغاية تأكيد تصور إيتيقي عن العالم.

لا يبدو من الصعب الاستدلال على هذا الأمر، ليس لأن لدولوز نصوصا واضحة صريحة في الحياة و القيم، و ليس لأن مرجعياته الفلسفية الكبرى (نيتشه، سبينوزا، الرواقية) كانت كلها قيمية، بل لأمر آخر أعمق، و هو أن كل أقواله في الوجود والمعرفة، كما سنبين، هي محكومة في النهاية بخلفية إيتيقية، حتى إنه من الممكن الجزم بأن لا مفهوم و لا تعريف و لا تحديد في فكر الرجل إلا ويسكنه ويحايثه تصور إيتيقي، وهذا ما يبرر في نظرنا النعت الذي لازم فلسفته، و المتمثل في كونها «نزعة حيوية» Vitalisme، فغاية دولوز الأخيرة كانت هي إثبات المحايثة بالانتصار للعالم كما هو، وبالإيمان بالحياة كما هي، في اختلافها و تنافرها وتعددها؛ إثبات العالم ضد العدم، والحياة ضد الموت، وترسيخ المرح وقوى الطبيعة والأرض ضد التعالي وأخلاق الألوهية[6]؛ وأما الباقي فما كان إلا طرائق سلكها الرجل لتقرير غايته هذه. على أننا حتى لا نبقى في حدود الانطباع العام وحتى يكون لحكمنا هذا أساس متين يستند إليه، نرى أننا مطالبون بتقديم أدلة من صلب فكر الرجل و مفاهيمه.

## التأويل الإيتيقي للمتن

إن كان هناك خلاف حاصل بين الدارسين حول وجود «أنطولوجيا» في فكر دولوز من عدمها، فليس هناك من خلاف- و بشكل مفارق- حول كون أسلوبه في التفلسف ومنهجه في بناء قضاياه و أسئلته كان «ميتافيزيقا» خالصا؛ على أن نفهم الميتافيزيقا بمعنى خاص جدا، قريب من ذلك الذي ترسّخ مع هايدغر، حيث الميتافيزيقا هي فن الحفر في أسئلة الأسس، وليس الدلالة المدرسية التقليدية عنها، وإذا أخذناها بهذا المعنى فلا يبقى هناك شك في كون طموح دولوز ومنهجه كانا ميتافيزيقيين خالصين، وبهذه الدلالة ينبغي فهم بعض أقوال دولوز حول

* . يتأسس نقد باديو كما تبدى في نصه «دولوز: الداعي للوجود» المذكور سالفا، على رد فلسفة دولوز إلى نظام كلي صوري، و الحال أن تصور دولوز هو نظام فعلا، لكنه نظام للتعدد، فدولوز ليس هوية ميتافزيقية مغلقة تتعارض مع هويات أخرى.

Voir Alain Badiou, **Deleuze le clameur de l'être**, op. cit. pp. 17-19-20-32-33 … .

6. G. Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, op. cit., p. 251

كونه يعتبر نفسه «فيلسوفا ميتافيزيقيا».

تماشيا مع هذا الأمر يمكن القول إن غاية دولوز من الناحية المعرفية كانت هي التأسيس لفكر يتجاوز التصور الوضعي البسيط وكذا الرؤية الفوقية المثالية، وذلك بإثبات «التجريبية المتعالية»[7] التي تشتغل على مستويين : نقد و دحض أسس الصورة الوثوقية للفكر من جهة؛ وإثبات الفكر باعتباره الفعل المتعالي للملكات المرفوعة بقوة اللاشعور الأنطولوجي إلى فعلها الأقصى من جهة ثانية[8]. وقد رأينا أن هذا الأمر ينتهي بدولوز إلى رفض اختزال الفكر في مفهوم الحقيقة أو في مرجعية الدلالة والمعنى، لأن هذا الاختزال لن يكون إلا فخاخ الصورة الوثوقية التي تترصدنا، فما إن نتحرر من بعضها، حتى نسقط في بعضها الآخر.

في مستوى ثان- ومن الناحية المعرفية دائما- ينتهي دولوز إلى إثبات «الفكرة»، من حيث إن «الفكرة» عنده هي قوة الخارج و البنية الاختلافية التي بالاستناد إليها يكون الداخل ممكنا، وهذا ما ينتهي به إلى إقرارحكم قوامه أن لا إمكان لوعي إلا بقوة لاوعي أصلي جزيئي وجودي، وهذا اللاوعي، كما فصلنا، لا علاقة له باللاوعي الذي تنظر له المذاهب النفسية والتحليلية.

من الناحية الأنطولوجية سعت هذه الميتافيزيقا لأن تؤسس لما أسميناه ب «تواطؤ الوجود»، وهو تواطؤ كما رأينا يقال على التعدد والاختلاف الذي هو صورة تحقّق الموجودات في العالم؛ تعدد و اختلاف جزيئيان يحملان على كل شيء، على الزمان من حيث هو «حدث» وفعل للآيون غير الكرونولوجي، وعلى المكان من حيث هو «سباسيوم»، أي مجال خالص لحركة كثيفة جزيئية لا تنقطع، وعلى الموجودات من حيث هي تفردات ودرجات شدة ترهّن بمفعول و قوة الافتراضي الخلاقة، وهو ما يصير معه الوجود في النهاية كلاّ آليا تعمُره أحداث وترحّلات و أفعال طي وبسط لا يمكن تبيّنها أو إدراك حركة أحداثها إلا باصطناع مفاهيم هي بدورها «أحداث» تسري على «بُسط المحايثة» التي نمدّ، وليس أبدا باعتماد التأمل الأفلاطوني أو الإصغاء الهايدغيري. ولهذا كان الوجود عند دولوز في النهاية «واحديا» وليس وحدة، أي محايثة وليس تعاليا، وحركة وليس سكونا.

بيد أن تحقيق هذا المشروع الضخم برهاناته المتعددة لا يتأتى - كما رأينا- إلا بتوليف وتركيب حركي بين مجموعة من المرجعيات من قبيل الحدث عند الرواقية، واللاشعور الجزيئي عند ليبنتز والعلاقة عند هيوم والماهية الفرد عند دان سكوت والجسم بلا أعضاء عند آرتو والذاكرة الأنطولوجية عند برغسون والزمن الدائري عند هولدرلين و حساب التفاضل عند ديدكين و ميمون والمعنى عند لويس كارول، والتفرد عند سيموندون والتحقق خارج النوع عند سانت هيلر والعود الأبدي عند نيتشه، والمحايثة عند سبينوزا...

لكل مفهوم من هذه المفاهيم كما هو واضح مرجعية فلسفية تحكمه، لكن إذا تأملنا مجموع هذه المرجعيات و المفاهيم - على ما بينها من اختلاف وتباعد - فإننا سنجد أمرين اثنين لا تخطئهما العين الفاحصة، أولهما أن كل هذه المرجعيات هي في أصلها «حيوية»، أي

7. أنظر الفصل الثاني ( القسم الأول).
8. أنظر الفصل التاسع ( القسم الثاني).

أنها في جلّها فلسفات «طبيعية»، ونحن نقصد بهذا الوصف كونها فلسفات تنبني على تزكية الطبيعة ضد ما يتجاوزها ويزيفها، وعلى اعتبار الحديث في الفكر»حديثا عن الطبيعة وليس حديثا عن الآلهة»[9]. ثاني هذه الأمور - وهو نتيجة للأول- أن كل هذه المفاهيم مسكونة من جهة ما بشحنة قيمية؛ كلها مسكونة بعشق العالم و الحياة و الضوء والحركة والمحايثة والخارج والحدث والطبيعة و الفعل الجزيئي كلها مفاهيم تتغيا إثبات الحياة وتزكية إمكانات الانفلات والتحرر من سجن الترسبات، كلها مفاهيم تطمح للتحرر من سجن الراهن الفكري والقيمي والسياسي، لأجل تأكيد إمكانيات التحوّل والقوة و الفعل الفيزيائي الحي، و أقوى نموذج في ذلك هو مفهوم الحدث نفسه الذي طبع هذه الفلسفة برمتها حتى تسمّت به؛ فالحدث ليس شيئا آخر سوى صيرورته، أي ليس شيئا آخر سوى اشرئبابه نحو ما سيكون، إذ الحدث معلق دائما بالحياة والطبيعة وبفعل الجزيئات والخطوط التي لا بداية لها ولا غاية، ولهذا فهو دائما حركة حيّة متحفزة[10] تتحقق بأثر وقوة الخارج[11]، أي بقوة الحياة و الطبيعة التي يرتدّ إليها وعينا دون أن ترتد هي إلى وعينا. وهذا الأمر ليس خاصا بمفهوم «الحدث» وحده، بل يمكن أن نعمّمه على كل المفاهيم وبلا استثناء، فكل مفاهيم دولوز هي حيوية في العمق، كلها انتصار للخارج وللطبيعة[12] ودعوة للإيمان بهما، وهذا الإيمان هو ما يجعلنا جديرين بالحياة وقادرين على تبين ما هو فاعل وخلاّق في ما يحصل، أي على تبين الحدث والصيرورة[13]، ولهذا فما ينقصنا في الحقيقة ليس هو الفكر، بل هو هذا الإيمان، الإيمان بالعالم كما هو في دفقه وحيويته و«قدريته»[14].

هناك عنصر آخر يتبدّى لنا عندما نعتمد هذه الرؤية و المعيار في فهم دولوز، وهو أنه إن كانت الفلسفات التي استلهم و استحضر دولوز كلها- على ما بينا- مسكونة بهمّ حيوي، فإن كل الفلسفات التي حارب ونافح ضدها هي، وبالمقابل، فلسفات تناهض الروح الحيوية، وتؤسس في نظره لما يسميه ب «أخلاق الموت» والنموذج الأقوى لذلك هو الفلسفة الهيغلية.

تقدم معنا بأن دولوز يعتبر الجدل الهيغلي خصمه الفلسفي الأكبر، وقد بلغت هذه الخصومة أوجها كما رأينا في التأويل الذي قدّمه لنيتشه و لمفاهيم إرادة القوة والإنسان الأعلى. والحق أن كثيرا من الهيغليين قد انبرى للدفاع عن الفيلسوف الألماني الكبير ولبيان عيوب و«قطاعية» قراءة دولوز لسلفه هيغل[15]. بيد أن دولوز- ورغم هذه الانتقادات- لم يغير من موقفه شيئا، بل ظل إلى آخر ما كتب يعتبر هيغل والمنطق الجدلي «لا فلسفة»، والعلة في هذا الحكم القاسي، في نظرنا، لا تعود لاعتبارات نظرية ولا معرفية، بل لاعتبارات إيتيقية محض، وهذا ما لم ينتبه إليه جل الهيغليين. فمشكلة دولوز لم تكن مع «آلة هيغل المنطقية و المفهومية»

---

9. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., p. 323
10. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., pp. 33- 34- 69
11. G. Deleuze, **Foucault**, op. cit., p. 102
12. A. Villani, **La Guêpe te l'orchidée**, op. cit., p. 129
13. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 80
14. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p. 239
15. Michael Hardt, Gilles Deleuze, **an apprenticeship in philosophy**, op. cit., pp. 32 - 46 / **La philosophie de Deleuze**, op. cit., p. 11 / **l'Ontologie de Gilles Deleuze**, op. cit., p. 664 / **Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine**, op. cit., pp. 9 - 10

و التي تبقى و لا شك واحدة من أقوى الآلات الفلسفية، بل مشكلته كانت مع القيم التي ترسّخ الهيغلية في نظره[16]، فإذا أخذنا بالاعتبار أن لا قيمة لفلسفة عنده إلا بالنظر للقيم التي تحمل وقدر الحياة الذي تزكي، فلا مكان بعد ذلك عنده للاهتمام بقوة النسق أو ضعفه، فمنطق هيغل هو من منظوره نفي للحياة وانتصار لقوى الموت؛ منطق أخلاقي سالب يرفض الإثبات والإيجاب، و يعادي الحياة ويرفض الاختلاف والتعدد، و لا يثبتهما إلا لأجل نفيهما فيما بعد في مسار هوية جامعة مطلقة[17]، لهذا فلا إمكانية لمهادنة هيغل؛ ولا حاجة للاحتجاج المعرفي أو النظري ضد هذا الأمر، فالعلة إيتيقية وليست منطقية.

كل رهان دولوز كان على الإيتيقا إذن كل رهانه كان من أجل تأكيد قوى الحياة[18] ونصرتها ضد الموت التي « ليست شيئا» وعلى هذا الأساس ينبغي فهم كل مواقفه و مفاهيمه النظرية الأخرى[19]، وعلى هذا الأساس أيضا ينبغي فهم موقفه من الأنا و الإنسان، فلأن دولوز ينتصر للحياة فهو لا يمكن أن ينتصر للأنا، وهو ما يعني أن رفضه للأنا لم يكن وليد نزعة عدمية أو«فنائية»Finitude كما قد يُفهم، بل العكس تماما، فلأن الأنا -كما بيّنّا- ليس سوى درجة تفرّد، أي ليس سوى كيفية وجود أو حال من أحواله بلغة سبينوزا، فلم يكن من المقبول عنده القول بجوهريته و تعاليه، فالحياة لا تختزل في الإنسان إلا من منظور أنثروبولوجي ضيق، لأن الحياة هي قوة الوجود الفيزيائية العامة التي ليس الإنسان إلا تحقيقا ظرفيا لها، فالتكوينات و الأحوال تموت، و لكن الحياة تبقى[20].

على أن هذا النزوع الطبيعاني وهذا الانتصار الجذري للحياة، لا ينبغي بدوره أن يفهم بالمعنى التلقائي البسيط، فليست طبيعانية دولوز و حيويته نزوعا تلقائيا فجا من جنس ذلك الذي تقول به التوجهات التي تنتصر للطبيعة ضد الإنسان، أو تلك التي تدعو للعودة إلى الطبيعة ضد المدنية، أو تلك التي تتبنى موقفا «إيكولوجيا»، فدولوز ليس رومانسيا ولا سليلا لروسو، والطبيعة عنده لا تفهم بمعناها الأنثروبولوجي، أي باعتبارها واقعا و فضاء للتأمل، بل تؤخذ بمعناها السبينوزي، حيث هي قوة و شرط وجود كل ما يوجد، فالطبيعة صيرورة ومعمل جزيئي يتجاوز الإدراك والتقابلات الثنائية، أي هي تركيب واصطناع وتوليف حيوي دائم التحقق، تماما كما هو حال باقي المفاهيم ( السياسة و الفن و الرغبة ...) ، فالسياسة ليست ثورة ولا دولة، بل هي فعل جزيئي ظرفي منفلت؛ والثورة ليست عملا كليا منظّما، بل هي ما يتحقق عندما ننجح في تبين حركة خطوط الانفلات وفي الانتصار لها ضد خطوط التثبيت الكبرى، لهذا كانت الثورة جزيئية دائما؛ والفلسفة بدورها تصير بهذا المعنى فعلا سريا جزيئيا، فعلا يسعى بحسبه الوعي لوصل ذاته بما يتجاوزه و يزكيه في نفس الآن؛ كذلك الأمر في الفن والرغبة وغيرها، وهو ما يعني أن لا شيء تلقائي عند دولوز، كل شيء اصطناع، تماما كما كان عليه الأمر مع نيتشه الذي يطرح الحياة كاصطناع لإمكانات في الحياة، والنقد كإبداع للقيم الجديدة، ضدا على كانط الذي حدّد في «ماهي الأنوار؟» العقل الكلي باعتباره النموذج الأوحد الذي ينبغي التماهي معه سياسيا و أخلاقيا.

16. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 11
17. G. Deleuze, **Différence et répétition**, op. cit., p. 303
18. G. Deleuze, C. **Parnet, Pourparlers**, op. cit., p. 196

والحقيقة أن هذا الموقف الآلي الحيوي في فهم الطبيعة والفكر، وهذا الرفض الصريح للفلسفات التلقائية و الصورية، هو ما يفسر في نظرنا جانبا آخر من فكر دولوز، والمتمثل في نفوره المعلن من بعض التوجهات الفلسفية الأخلاقوية، من مثل تلك التي تنسب للألماني يورغن هابرماس والمسماة ب «نظرية الفاعلية التواصلية».

تتحدد الفلسفة في التصور التواصلي، باختصار شديد، باعتبارها محاولة لتدبير الاختلاف و تنظيمه باعتماد الديمقراطية التشاورية، وهكذا فالغاية من الفلسفة تكون هي الوصول إلى وسط «أخلاقي» مشترك يتحقق به «الإجماع» الذي يمكن من تأسيس الوجود السياسي والإجتماعي الأمثل. بحسب هذا الأمر تكون نظرية الفاعلية التواصلية هي التصور النظري الذي يسعى لتدبير الاختلاف العملي وردّه إلى الاتفاق. والحقيقة أن ليس هناك، في تصور دولوز، أبلغ سذاجة ولا أكثر فجاجة من مثل هذا الموقف[21]، وذلك لاعتبارات عديدة، أقلها أن هذا الموقف يسقط طولا وعرضا في نموذج الصورة الوثوقية للفكر وفي شروطها الأخلاقية والمعرفية. فمن الناحية الأخلاقية ينطلق هذا التصور من مسلمة ضمنية أولى مفادها أن الاختلاف شر و الوحدة خير، ولهذا فهو يسعى جهده للحد من هذا الشر بردّه إلى الاتفاق، تماما كما في التصورات الثيولوجية والكليانية. من ناحية ثانية يعتبر هذا الموقف أن السكون و التماهي والاستقرار هي غايات الفعل السياسي، و الحال أن هذا تسليم وخضوع تامّ لمنطق السياسة بمعناها الإعلامي، وتضحية كلية بالمعنى الفلسفي للسياسة. من الناحية المعرفية يتأسس هذا الموقف على اعتبار الفكر سلوكا واجتهادا يدخل فيه المفكر بإرادة طيبة و نية حسنة من أجل تحصيل «الحقيقة»، فيصوغ أسئلة «سلبية» من أجل «أجوبة» تكون هي الغاية. إذ الفكر - بحسب هذه الرؤية- هو نقص يبحث عن الامتلاء، وحركة ظرفية تجتهد لإثبات السكون؛ و الطريق الأمثل نحو ذلك هو تبادل «الآراء» ومناقشتها، تماما كما في «البرامج التلفزية»، وكأن الفلسفة هي مجموعة آراء؛ و كأن الفكر هو «المناقشة».

أقل ما يمكن أن يقال عن موقف كهذا، في تصور دولوز، هو أنه ساذج لا يرقى لإدراك البعد الإيتيقي للأسئلة بالمعنى الذي طرحه نيتشه*، فالفكر ليس حوارا ولا «دردشة»، والفلسفة ليست صحافة و لا تباريا خطابيا، و هما لا يكونان كذلك إلا في تصور سطحي و أخلاقي عن ماهية الفكر[22]؛ لأن الفكر إبداع واصطناع لإمكانيات بكر غير مسبوقة، وحفر عن شروط أخرى تجعل من كل أشكال وعينا القائمة إمكانا واحدا فقط مما لا يتناهى من الإمكانات التي تبقى متوارية، تماما كما بيّن سبينوزا حين حوّل زاوية النظر من منطق الحكم إلى منطق الوصف الإيتيقي، لهذا كان الفكر عملا خطيرا لا تدخله الذات إلا مكرهة، و لهذا أيضا فقد يقضي المرء عمره كله دون أن يلاقي فكرة واحدة؛ فالفلسفة تعرية[23] وإبداع لما لا يمكن مناقشته[24]، واشتغال بالمفاهيم التي هي بطبيعتها أحداث غير ذاتية، في حين أن النقاش هو عمل نرجسي

19. G. Deleuze, C. **Parnet, Pourparlers**, op. cit., p. 196

20. Ibid., p. 196

21. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 10 – 11 – 32

22. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 162 - 163

* . أنظر تمييز نيتشه بين الحقائق الرفيعة و الحقائق الوضيعة في الفصل الثالث من القسم الأول.

23. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 121

يجتهد كل واحد فيه ليحتفي بأناه الصغيرة، هذا زيادة على كون النقاش أصلا غير ممكن، لأن المتخاطبين لا يتكلمون أبدا عن نفس الشيء[25]. الفلسفة اشتغال على الأسئلة، و اهتمام بالمفاهيم وبحركة الفكر وبصيغ تحققه في الإشكاليات، وعندما تؤخذ الفلسفة بهذا المعنى لا يصبح هناك أي أفق للنقاش، إذ النقاش الوحيد الذي يكون ممكنا حينها هو تجربة «التلاقي الفصامية» بين أشخاص يسعون للانطلاق من نفس الأصل الإشكالي، دون أن يصلوا أبدا لنفس النتائج، فكما أن الفلسفة ليست تأملا في الماهيات العلوية، ولا ترصّدا للحقائق الفوقية، فهي أيضا ليست «تمرينا» سيكولوجيا، ولا نقاشا أو جماعا لآراء صحفية، بل هي جهد للترقي نحو أشكال أخرى في الحياة، فلا شأن للفلسفة بنصرة الإيديولوجيات القائمة ولا بتزكيتها، لإنها فعل «إيتيقي» لا علاقة له بالسلطة أوالنظم القائمة، لهذا فالفلسفة لا تبتدئ إلا عندما تدرك بأنها هي نفسها ليست بأي حال من الأحوال قوة أو أساسا[26]، والفيلسوف لا يبتدئ في التفكير فعلا إلا عندما يقتنع بأن لا سلطة له على الإطلاق [27].

يبدو واضحا مما تقدم أن ما كان يعني دولوز في كل فلسفته هو الترقي نحو الحياة[28]، أي هو الاجتهاد لإثبات الضوء والمرح والآثر لتحقيق الثورات الجزيئية، ضدا على الكليات والكتل والقطعيات، من حيث إن الفعل الجزيئي هو وحده الثوري[29]؛ فما كان يعني دولوز في الحقيقة هو حل الأطر المانعة[30] للحياة التي هي محض تفاعل وتلاق بين خطوط وحدوس مفتوحة حية منفلتة، ولهذا فالنموذج الفلسفي الأرقى عنده كان هو نيتشه وسبينوزا[31]، هذان اللذان جسدا بأقوى ما يكون في «حياتهما الكبيرة»[32] دفق العالم وقوته وانفتاحه الذي يتجاوز التحقق العيني للأفراد والشخوص[33]، هذان اللذان انتصرا للحياة التي هي المفهوم الفلسفي الأول[34] السابق على كل نظام عضوي أودلالي[35]، الحياة التي هي العلة الأولى والحد الأخير الذي يستمر بعد فناء كل التراكيب والكيفيات [36]؛ الحياة التي أبى إلا أن يجعل من اسمها عنوانا «لوصيته» الفلسفية الأخيرة، ولم يتبعها إلا بنقط مفتوحة على كل تأويل. والحقيقة أنه إن كان هناك من دارس انتبه إلى هذا العمق الإيتيقي في فكر دولوز و هذا «المرح التراجيدي» النيتشوي[37] الذي يَخْضُبُ كل مفاهيمه ، و سعى للكشف عنه وإظهاره على غيره في مجموع

24. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p. 190
25. G. Deleuze, F. Guattari, **Qu'est ce que la philosophie** ? op. cit., pp. 32 – 33
26. G. Deleuze, **L'Ile déserte**, op. cit., p. 191
27. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 19
28. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., pp. 174 – 175
29. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., pp. 132 – 134
30. Ibid., pp. 125 – 139
31. G. Deleuze, **Logique du sens**, op. cit., pp. 202 – 203
32. G. Deleuze, C. Parnet, **Dialogues**, op. cit., p. 22
33. G. Deleuze, F. Guattari, **Mille Plateaux**, op. cit., p. 342
34. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit., p. 129
35. G. Deleuze, F. Guattari, Mille Plateaux, op. cit., p. 342
36. G. Deleuze, C. Parnet, **Pourparlers**, op. cit. p. 196

* . كان هذا هو عنوان آخر نص كتبه دولوز أسابيع قبل وفاته في الرابع من نونبر 1995، وقد صدر أول الأمر بمجلة فلسفة عدد 47 ، صفحات 7-3؛ ثم صدر بعدها كملحق في كتاب «حوارات» طبعة فلاماريون، قبل أن يصدر كنص بعدي في كتاب **Deux régimes de fous**, op.cit., pp. 359- 363.

37. G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, op. cit., p. 20

التراث الفلسفي والمعرفي الذي خلفه الرجل، فهو فوكو.

في مقدمة شهيرة وضعها للترجمة الأنجليزية لنص «أوديب المضاد»، يعرف فوكو كتاب دولوز وغاتاري بكونه «الكتاب الإيتيقي»[38]، و«الكتاب الشيء»، و بالكتاب الذي استطاع أن ينهض ب «النقد العملي» و بالدفاع المادي عن الحياة وإمكاناتها، فأهم ما في دولوز- بحسب هذه القراءة - هو أنه فيلسوف يقدم إمكانات أخرى في الحياة. والحقيقة أن هذه القراءة الذكية يمكن أن نعممها على كل نصوص دولوز الأخرى، فإذا كان كتابا «أوديب المضاد» ومعه «ألف بساط» كتابين ينهضان بالشق العملي في فلسفة المحايثة والإثبات، فإن كتابي «الاختلاف و التكرار» و «منطق المعنى» هما، في نظرنا، ما ينهض ببيان الجانب النظري الخالص فيها، لتصير بذلك كل اجتهادات دولوز محكومة في العمق بالهم الإيتيقي و العملي، و لا نستثني من ذلك حتى أعماله الأكثر تجريدا و«أكاديمية»، ولعل هذا ما عناه فوكو نفسه في عبارة أخرى اشتهرت عنه منذ أوردها في نص «مسرح الفلسفة»Theatrum philosophicum ، حين قال بأن زمن عالمنا المعاصر، وقرننا الذي نحياه قد «يصير يوما ما دولوزيا»[39] ، فما كان يعنيه حينها، في نظرنا، هو أنه إن كان لكل النظريات الفلسفية المعاصرة أن تندثر و تذهب أدراج الزمن، أي إن كان لها كلها أن تُنسى و تنعدم، فإن هذا الطموح الإيتيقي البديع الذي نافح عنه دولوز وهذا الافتتان العميق بالحياة وهذا العشق الكبير للعالم و أشيائه، سيبقى علامة على ما همّ و طبع في العمق كل الفلسفة المعاصرة.

---

38. Magazine littéraire, op. cit., pp. 49 – 50

39. Michel Foucault, **Theatrum philosophicum**, Critique, n° 282, novembre, p. 908

## لائحة الأعلام*



* . اخترنا ألاّ نورد في هذه اللائحة أسماء سبينوزا و نيتشه و الرواقية، لأنها أسماء تتكرر في كل صفحات البحث تقريبا.

## فهرس المصادر

BERGSON, Henri : [1997], **Matière et mémoire**, édition PUF, Paris.
DESCARTES, René : [1988], **Méditations métaphysiques,** édition PUF, Quadrige, 2éme édition,Paris.
DESCARTES, René : [1995] **Discours de la méthode les passions de l'âme**, édition maxi-poche, Paris.
DELEUZE, G : [1953] , **Empirisme et subjectivité**, édition PUF, Paris.
DELEUZE, G : [1997], **Nietzsche et la philosophie**, édition PUF, Quadrige, Paris.
DELEUZE, G :[1963], **La philosophie critique de Kant**, édition PUF, Paris.
DELEUZE, G :[1971], **Proust et les signes**, édition PUF, 2ème édition Augmentée, Paris.
DELEUZE, G : [2007], **Nietzsche**, édition PUF, 13 édition, Paris.
DELEUZE, G : [2004], **Le Bergsonisme**, édition PUF, Quadrige, 3éme édition, Paris
DELEUZE, G : [1966], **Mémoire et vie** (choix de textes de Bergson), édition PUF, Paris
DELEUZE, G :[1968], **Différence et répétition**, édition PUF, 11éme édition, 2003, Paris
DELEUZE, G :[1968], **Spinoza et le problème de l'expression**, Les éditions de Minuit, Paris
DELEUZE, G :[1969], **logique du sens**, Les éditions de Minuit, Paris.

DELEUZE, G : [1981], **logique de la sensation**, éditions de la Différence, Paris.
DELEUZE, G :[1981], **Spinoza**, philosophie pratique, Les éditions de Minuit, Paris.
DELEUZE, G : [1983], **L'image-mouvement**, Les éditions de Minuit, Paris.
DELEUZE, G : [1985], **L'image-temps**, Les éditions de Minuit, Paris.
DELEUZE, G :[1988], **Le Pli**, Les éditions de Minuit, Paris.
DELEUZE, G : [1990], **Pourparlers**, Les éditions de Minuit, Paris.
DELEUZE, G :[1993], **Critique et clinique**, Les éditions de Minuit, Paris.
DELEUZE, G :[2002], **L'île déserte et autres textes**, Les éditions de Minuit, Paris.
DELEUZE, G :[2003], **Deux régimes de fous et autres textes**, [textes et entretiens (1975-1995)], Les éditions de Minuit, Paris.
DELEUZE, G : [1986], **Foucault**, Les éditions de Minuit, Paris.
KANT, Emmanuel : [1968], **Critique de la faculté de juger**, Édition Vrin, Paris.
KANT, Emmanuel : [1987], **Critique de la raison pure**, Edition Flammarion, Paris.
NIETZSCHE,F :[1993], **Par-delà le bien et le mal**, édition aubier-Montaigne, Paris.
NIETZSCHE, F : [1997], **Le gai savoir**, édition Garnier Flammarion, Paris
PLATON : [1999], **Théétète**, édition Flammarion, Paris.
PLATON : [2004], **La République**, édition Garnier Flammarion, Paris.
SPINOZA,Benedictus:[1925], **Ethicaordine geometrico demonstrata**, Opera, vol. II, édition Carl Gebhardt, Heidelberg.
SPINOZA, Benedictus : [1954], **l'éthique**, Collection folio essais, édition Gallimard, Paris.
HUME, David : [1982], **Enquêtes sur l'entendement humain**, édition Nathan, Paris.

## كتب لدولوز باشتراك مع فيليكس غاتاري

[1972], L'anti-oedipe, Capitalisme et schizophrénie, Les éditions de Minuit (coll. « Critique »), Paris.
[1980], Mille plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2, en collaboration avec Félix Guattari, Les éditions de Minuit (coll. «Critique»), Paris.
[1993], Qu'est-ce que la philosophie ? Idéa, édition Cérès, Tunis.

## باشتراك مع اخرين

[1996], Dialogues, (avec Claire PARNET), édition Flammarion, 2e édition, coll. «Champs», Paris.
[1979], Superpositions, (avec Carmelo BENE), les éditions de Minuit, Paris.
[1990], Pourparlers (avec Claire PARNET), les éditions de Minuit, Paris.

## مقالات

أغلب المقالات و الفصول التي كتب دولوز ما بين 1953 -1995 تم جمعها و ترتيبها في نصي :

.L'île déserte et autres textes
.Deux régimes de fous et autres textes

## المصادر الوسائطية

[2004], L'Abécédaire de Gilles Deleuze, de Pierre-André Boutang, entretiens avec Claire Parnet, éditions Montparnasse.

[1987], Le Point de vue, cours sur Leibniz - 140 mn - réalisation M. Burkhalter.
[2005], Spinoza, immortalité et éternité, 2 CD, Gallimard, «A voix haute».
[2005], Leibniz, âme et damnation, 2 CD, Gallimard, «A voix haute»,
[1956 ], Artifice et société dans l'œuvre de Hume (15 min), «A voix haute», (document privé).
La voix de Gilles Deleuze en ligne, 250 Heures d'enregistrements des cours donnés à l'université Paris VIII Saint-Denis et leurs transcriptions.
www.univ-paris8.fr/deleuze/

دروس جيل دولوز على شكل نصوص مكتوبة في موقع :

www.webdeleuze.com

## فهرس المراجع

ALQUIE, Ferdinand : [2003], Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza, De la table ronde, édition poche broché, Paris
BADIOU, Alain : [1988], L'être et l'événement, édition Seuil, Paris.
BADIOU, Alain : [2006], Logiques des mondes, l'être et l'événement, 2éme édition, édition Seuil, Paris.
BEAUFRET, Jean : [1973], Dialogues avec Heidegger, tome III, édition Minuit, Paris.
BERGSON, Henri : [2003], la pensée et le mouvant, édition PUF, Quadrige 15éme édition, Paris.
BERGSON, Henri : [1993], Les deux sources de la morale et de la religion, édition Cérès, Tunis.
BERGSON, Henri : [1997], Essai sur les données immédiates de la conscience, édition PUF, Paris.
BIRAULT : [1978], Heidegger et l'expérience de la pensée, édition Gallimard, Paris.
BLANCHOT, Maurice : [2001], La Part du Feu, édition Gallimard, Paris.
BLANCHOT, Maurice : [1965], le rire des dieux, La nouvelle revue française, édition Gallimard, n° 151, pp. 91 – 105, Paris.
BREHIER, Emile : [1994], Histoire de la philosophie I-II-IV, édition Cérès, Idéa, Tunis.
BREHIER, Emile : [1997], La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme, édition Vrin, Paris.
CANGUILHEM, Georges : [2005], Le Normal et le Pathologique, 9e rééd, édition PUF, Paris.
CARROLL, Lewis :[1987], Alice au pays des merveilles, édition Gallimard, Paris.
COLLI, Giorgio & MONTINARI, Mazzino : ]1967[, État des textes de Nietzsche, in Nietzsche, Cahiers de Royaumont, éditions de Minuit, Paris.
DELEUZE, G : [1967], Présentation de Sacher-Masoch, les éditions de Minuit, Paris.
DELEUZE, G et GUATTARI, Félix :]1975[, Kafka, pour une littérature mineure, les éditions de Minuit, (coll. «Critique»), Paris.
DELEUZE, G : [1953], Instincts et institutions, édition Hachette, Paris.
DERRIDA, Jacques : [1967], L'écriture et la différence, édition Seuil, Paris.
DERRIDA, Jacques : [1972], Positions, édition Minuit, Paris.
D'IORIO, Paolo : [2000], Nietzsche et l'éternel retour, Genèse et interprétation», Nietzsche, Cahiers de l'Herne, Paris.
EPICURE : [1999], Lettres et maxime, édition PUF, Paris.
FOUCAULT, Michel : [1992], L'archéologie du savoir, édition Gallimard, Paris.
FREUD, Sigmund : [2001], Cinq leçons sur la psychanalyse, édition Payot, Paris.

FREUD, Sigmund : [1996], Introduction à la psychanalyse, édition Payot, Paris.
GILSON, Etienne : [2000], Etre et essence, édition Vrin, Paris.
GOLDSCHMIDT, Vicrot : [2002], le système stoïcien et l'idée de temps, édition vrin, Paris.
GOLDSHMIT, Marc: [2003], Jaques Derrida, une introduction, édition la découverte, Paris.
GRONDIN, Jean : [2007], Introduction à la métaphysique deHeidegger, édition Vrin, Paris.
GUATTARI, Félix : [2003], Psychanalyse et transversalité, Edition la découverte, Paris.
GUATTARI, Félix : [1992], Chaosmose, édition Galilée, Paris.
GUEROULT, Martial : [1967], Leibniz, dynamique Et métaphysique, édition Aubier, Paris.
HABERMAS, Jurgen : [1988], Discours philosophique de la modernité, édition Gallimard, Paris.
HEGEL : [1999], Phénoménologie de l'esprit, 2 tomes, édition Aubier, Paris.
HEIDEGGER, Martin : [1999], Qu'appelle-t-on penser? édition PUF, Quadrige, Paris.
HEIDEGGER, Martin : [1971], Nietzsche, 2 tomes, édition Gallimard, Paris.
HEIDEGGER, Martin : [1958], Essais et conférences, édition Gallimard, Paris.
HEIDEGGER, Martin : [1971], Questions I,II , édition Gallimard, Paris.
HJELMSLEV, Louis : [1991], Le Langage, édition Gallimard, «Folio essais», Paris.
HUME, David : [2002], Traité de la nature humaine, édition Ellipses, Paris.
KOJEVE, Alexandre : [1947], Introduction à la lecture de Hegel,
Edition Gallimard, Paris, tirage 2005.
KOYRE, Alexandre :[1971], Etudes d'histoire de la pensée philosophique, édition Gallimard, Paris.
LACAN, Jacques : [1966 -1977], Ecrits, édition Seuil, Paris.
LEIBNIZ, G, W : [1997], La monadologie, édition Poche, Paris.
LUCRECE : [1993], De la nature, édition Aubier, Paris.
MONTINARI, Mazzino, D'IORIO, Paolo :]1998[, la volonté de puissance n'existe pas, édition l'éclat, Paris.
NIETZSCHE, F : [1990] De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie, édition Folio, Paris.
NIETZSCHE, Friedrich : [2001] , Vie et Vérité, textes choisis, édition PUF, Paris.
NIETZSCHE, F : [1992], Ecce homo, édition Flammarion, Paris.
NIETZSCHE, F : [1968], Humain trop humain, édition Gallimard.
NIETZSCHE, F : [1996],Généalogie de la morale, édition G-Flammarion, Paris.
PLATON : [1999], Timée-critias, édition Flammarion, Paris.
PLATON : [2007], le banquet, édition Flammarion, Paris.
SALANSKIS, Jean-Michel : ]1977], Heidegger, édition les belles lettres, Paris.
SCOTT, Duns : [1988], Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant, édition PUF, Paris.
SIMONDON, Gilbert : [1995], L'individu et sa genèse physico- biologique, édition Gérôme – Millon, Paris.
SPINOZA, Benedictus : [1964], Court traité; Traité de la réforme de l'entendement; Principes de la philosophie de Descartes; Pensées métaphysiques, édition Garnier Flammarion, (Poche), Paris.
SPINOZA, Benedictus : [2006], Lettres sur le mal, édition Gallimard, Paris.
WAHL, Jean : [1920], Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique, rééd. Préface de Thibaud Trochu, édition Les Empêcheurs de penser en rond, 2005.Paris. édition Gallimard, Procès et Réalité, [1995] :WHITEHEAD, Alfred

## دراسات حول دولوز

ANTONIOLI, Manola : [2004], Géo philosophie de Deleuze et Guattari, édition l'harmattan,

Ouverture philosophique, Paris.
BADIOU,Alain : [1998],Deleuze, le clameur de l'être,édition Hachette, série coup double, 1998, Paris.
BEAUBATIE et autres : [2000], Tombeau de Gilles Deleuze, édition Milles sources, Paris.
BERGEN,Véronique : [2001], L'ontologie de Gilles Deleuze, édition l'Harmattan, Paris.
CRESSOLE, Michel : [1973], Deleuze, édition universitaire, Paris.
COLLECTIF :[1998], Gilles Deleuze, une vie philosophique, collection «les empêcheurs de penser en rond», Paris.
DOSSE, François : [2007], Biographie croisée, édition la découverte, Paris.
HARD, Michael : [1993], Gilles Deleuze, An apprenticeship in philosophy, Minnesota press, London.
HOWIE,Gillian:[2002], Deleuze and Spinoza : An Aura of Expressionism, Palgrave edition, England.
J -CLET, Martin : ]1993], la philosophie de Gilles Deleuze, variations, édition payot, Paris.
LEBRE, Jérôme : ]2002], Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine, édition Ellipses, Paris.
SASSO, Robert / VILLANI, Arnaud et autres :[2003], Le vocabulaire de Gilles Deleuze, sous la dir. Les Cahiers de Noesis, n°3, édition Vrin, Paris.
SIMONT, Juliette :[1997], Essai sur la quantité la qualité la relation chez Kant, Hegel et Deleuze, les fleurs noirs de la pensée philosophique, édition l'harmattan, Paris.
TAKASHI, Shirani : [2007], Deleuze et une philosophie de l'immanence, Edition l'Harmattan, Paris.
VILLANI, Arnaud : [1999], la guêpe et l'orchidée, essai sur Gilles Deleuze, Edition Belin, Paris.
ZOURABICHVILLI, François : [1996], Deleuze, une philosophie de l'événement, édition PUF, Paris.
ZOURABICHVILI, François : [2003], Le vocabulaire de Gilles Deleuze, édition Ellipses, Paris.
ZOURABICHVILI, François et autres :[2004], La philosophie de Deleuze, édition PUF, Paris.

## مقالات ورقية و إلكترونية

مدارات فلسفية، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد الثاني، موقع الجمعية الفلسفية المغربية، philosophiemaroc.org/madarat_02/madarat02.htm ALLIEZ, Eric : ]1998[, Badiou/Deleuze, in Futur antérieur n° 43. http://multitudes.samizdat.net/Badiou-Deleuze ALLIEZ, Eric : .[2006], Deleuze avec Masoch, édition Multitudes, n° 25
http://multitudes.samizdat.net/Deleuze-avec-Masoch
BADIOU, Alain : [2002] , Deleuze, Gilles, Le Pli /Leibnitz et le Baroque
in Annuaire philosophique, éditions Sils Maria, Mons, Belgique.BIANCO, Giuseppe :
[2005], Philosophies du ET, «Que se passe-t-il entre Wahl et Deleuze ?», Journée d'études du Centre International d'étude de la philosophie française contemporaine – Journée Jean WAHL - le multiple, 16 avril.
www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=685
FOUCAULT, Michel : [1970], Theatrum philosophicum in Critique 282, texte n°80, repris in Dits et Ecrits, Vol. 2, édition Gallimard, coll. Quarto, Paris, 2001.
Magazine littéraire : [1988], Deleuze, septembre, n° 257.
NEGRI, Toni : [1998], Misère du présent, richesse du possible, in Futur antérieur n°43, avril 1998, rediffusion in http://multitudes.samizdat.net/Recension-Miseres-du-present
NEGRI, Toni : [2002], Spinoza la révolution trahie, document sonore, France culture, 23 avril.

radio_libre/fichedoc.php?diffusion_id=6010&dos=2002/deleuze
TINLAUD, Olivier : [2007], Portrait de Nietzsche en anti- hégélien, Revue Clesis, Octobre.
VILLANI, Arnaud :[1998], La métaphysique de Deleuze, Dossier Badiou/Deleuze, Futur antérieur, n°43, avril 1998, rediffusion in : multitudes.samizdat.net/La-metaphysique-de-Deleuze

## فهرس المعاجم العربية والأجنبية

الأعسم، عبد الأمير : [1989]، المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

جهامي، جرار: [1998]، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت.

BAILLY, Anatole : [1997], Abrégé du dictionnaire grec-francais, édition Hachette, Paris.
BLOCH, Oscar et VON WARTBURG, Walter :
[1968], Dictionnaire étymologique de langue française, édition PUF, cinquième édition revue et augmentée, Paris.
GODIN, Christian : [2004], Dictionnaire de philosophie, édition Fayard, Paris.
GAFFIOT, F [1990] :, Dictionnaire Latin - Français, édition Hachette, Edition n° 44, Paris.
LALANDE, André : [2006], Vocabulaire technique et critique de la philosophie, édition PUF, 2éme édition, (Quadrige), Paris.
[2003], Le Grand Dictionnaire de la philosophie, Larousse, Editions du CNRS, Paris.
ROUDINESCO, Elisabeth et PLON, Michel : [1997], Dictionnaire de la psychanalyse, Edition Fayard, Paris.
PATAR, Benoît: [2000], Dictionnaire des philosophes médiévaux, Edition Longueuil, Presses philosophiques, Québec.
MOUNIN, George et autres : [2004] Dictionnaire de la linguistique, édition PUF, Quadrige, Paris.

# فهرس


مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء

تكمن حقيقة العالم والزمن في تصور دولوز في كونه جملة مسارات متفردة، أي أحداثا متزامنة وخطوطا منفلتة مفتوحة، وليس لحظات مترابطة متتالية تنتهي إلى وحدة عامة هي ما يمنح المعنى والقيمة في النهاية، وبالتالي فالتاريخ عنده ليس هو هذه الأطوار العامة التي يتقلب فيها الفكر منذ بدايته، أي ليس سلسلة اللحظات المتتالية التي يفضي بعضها إلى بعض وفقا لمبدأ العلية، بل هو جماع «لوحات» وصور: إنه على الحقيقة تجاور في المكان، وليس تتاليا في الزمان، أي إنه جغرافيا وليس كرونولوجيا، وهذا ما يفسر امتلاء متن الفيلسوف بمفاهيم من مثل «الأرض» و«الجغرافية» و«الترحل» و«الترسم»، إذ إن هذه المفاهيم هي الأقدر عنده على توصيف حقيقة الفكر وحركته. فالفكر تفاعل آني ممتد، وليس تقدما كرونولوجيا مطردا، والتاريخ توليف خرائطي متزامن، وليس عقلا كليا ينمو، ولهذا كانت البدايات غير موجودة والضرورات غير ملزمة، فما يحصل هو دائما «وسط»، وهذا ما تعجز عن فهمه النزعات التاريخية التي تقتل قوة الحدث حين ترده إلى هويات ومبادئ عامة قبلية.

الثمن 76 درهما